Karl Staab - Norbert Brox

CARTAS A LOS TESALONICENSES
CARTAS DE LA CAUTIVIDAD
CARTAS PASTORALES

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

VOLUMEN 98

COMENTARIO DE RATISBONA AL NUEVO TESTAMENTO

Publicado bajo la dirección de
ALFRED WIKENHAUSER Y OTTO KUSS

VII

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1974

CARTAS A LOS TESALONICENSES
CARTAS DE LA CAUTIVIDAD

comentadas por

KARL STAAB

CARTAS PASTORALES

comentadas por

NORBERT BROX

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1974

Versión castellana de FLORENCIO GALINDO, de las obras de
KARL STAAB, *Die Thessalonischerbriefe, Die Gefangenschaftsbriefe,*
y NORBERT BROX, *Die Pastoral Briefe,*
Verlag Friedrich Pustet, Ratisbona

IMPRÍMASE: Barcelona, 8 de abril de 1972
† NARCISO JUBANY, arzobispo de Barcelona

ISBN 84-254-0910-1 rústica
ISBN 84-254-0911-X tela

DEPÓSITO LEGAL: B. 52.014-1973

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

CARTAS A LOS TESALONICENSES

CARTAS DE LA CAUTIVIDAD

CARTAS PASTORALES

ÍNDICES

SIGLAS Y ABREVIATURAS

LIBROS DE LA BIBLIA

Abd	Abdías	Gén	Génesis	Nah	Nahúm
Act	Actos	Hab	Habacuc	Neh	Nehemías
Ag	Ageo	Heb	Hebreos	Núm	Números
Am	Amós	Is	Isaías	Os	Oseas
Ap	Apocalipsis	Jds	Judas	Par	Paralipómenos
Bar	Baruc	Jdt	Judit	Pe	Pedro
Cant	Cantar	Jer	Jeremías	Prov	Proverbios
Col	Colosenses	Jl	Joel	Re	Reyes
Cor	Corintios	Jn	Juan	Rom	Romanos
Dan	Daniel	Job	Job	Rut	Rut
Dt	Deuteronomio	Jon	Jonás	Sab	Sabiduría
Ecl	Eclesiastés	Jos	Josué	Sal	Salmos
Eclo	Eclesiástico	Jue	Jueces	Sam	Samuel
Ef	Efesios	Lam	Lamentaciones	Sant	Santiago
Esd	Esdras	Lc	Lucas	Sof	Sofonías
Est	Ester	Lev	Levítico	Tes	Tesalonicenses
Éx	Éxodo	Mac	Macabeos	Tim	Timoteo
Ez	Ezequiel	Mal	Malaquías	Tit	Tito
Flm	Filemón	Mc	Marcos	Tob	Tobías
Flp	Filipenses	Miq	Miqueas	Zac	Zacarías
Gál	Gálatas	Mt	Mateo		

OTRAS ABREVIATURAS CORRIENTES

AT	Antiguo Testamento
NT	Nuevo Testamento

LXX	Versión griega del AT por los Setenta
v.	versículo (s)
s	y el versículo siguiente
ss	y los dos versículos siguientes
par	y textos paralelos
cf.	confróntese

NOTAS IMPORTANTES

En los textos bíblicos, los paréntesis ( ) encierran palabras añadidas por el traductor, para mayor claridad; los corchetes [ ] versículos o partes de versículo que faltan en los textos más importantes.
Para la traducción castellana que damos con el presente comentario (ajustada a las variantes textuales adoptadas y comentadas por el autor), se partió de nuestra versión ecuménica del Nuevo Testamento.

CARTAS A LOS TESALONICENSES

Comentario de Karl Staab

INTRODUCCIÓN

1. Tesalónica, la actual Salóniki, situada a orillas del golfo Termaico, fue la primera ciudad importante de Europa que Pablo visitó ya en el año 50, o sea, durante su segundo viaje. Sometida a los romanos desde 168 a.C., veintidós años más tarde fue escogida como sede de la administración para toda Macedonia, y después de la batalla de Filipos (42 a.C.) obtuvo de Augusto los derechos de «ciudad libre». Los habitantes eran griegos, pero mezclados con colonos romanos y en parte también con judíos. De la actividad misionera del Apóstol en Tesalónica, y de sus primeros frutos, nos informan los Hechos (17,1-9), que conservan también el recuerdo de la pertinacia con que sus adversarios judíos lo combatieron desde el primer momento, hasta obligarlo a dejar la ciudad intempestivamente. Pese a las circunstancias, en los dos o tres meses que pudo permanecer allí alcanzó a sentar las bases de una comunidad cristiana que aun más tarde fue capaz de sostenerse, cuando el odio de los judíos se volvió contra ella por considerarla guardiana del pensamiento del Apóstol y continuadora de su obra (1Tes 2,14). La iglesia de Tesalónica constaba primordialmente de paganos convertidos. Entre los judíos, sólo un reducido número había recibido la fe.

2. Las dos cartas que el Apóstol escribió a los tesalonicenses se deben a su preocupación por la supervivencia y ulte-

rior desarrollo de esta reciente fundación. Desde Atenas había dispuesto que Timoteo fuera a Tesalónica (1Tes 3,2), y en Corinto, adonde se había dirigido entre tanto, pudo Pablo recibir su informe (1Tes 3,6; Act 18,5). En él se le daban noticias alentadoras sobre el estado de la comunidad y la inviolable fidelidad de sus miembros hacia quien seguía siendo para ellos verdadero padre espiritual (1Tes 3,6), pero se le ponía también en conocimiento de la desazón en que se encontraba por causa de algunos exaltados que consideraban inminente la venida de Cristo y el juicio final. Timoteo juzgó también del caso hacer saber que la muerte de algunos cristianos había sumido a los demás en profunda tristeza y sembrado la inquietud por la suerte que correrían los desaparecidos. Ante tal informe, el Apóstol se decidió a escribir inmediatamente a la comunidad para consolarla, darle ánimo e impartirle nuevas instrucciones; no se le ocultaba que su fe era aún incipiente, sus conocimientos deficientes, numerosos e implacables sus enemigos.

¿Hubo alguna razón más que moviera al Apóstol a escribir la segunda carta? Los datos de que disponemos son desafortunadamente incompletos. Su encarecido llamamiento a la serenidad (2,2), el tono en que se dirige a los que viven en la ociosidad, curioseándolo todo (3,11s), y las explicaciones más a fondo que da sobre el momento de la parusía (2,1-12) dan pie para concluir que entre tanto han llegado a oídos de Pablo más noticias, poco tranquilizadoras, como claramente lo insinúa también la expresión «hemos oído» (3,11). La situación general, parece, ha empeorado, ya que, mientras en 1Tes 1,6; 3,3 se aludía en general a las tribulaciones, ahora se habla expresamente de persecuciones (1,4). En tales circunstancias, la comunidad tenía necesidad de algunas palabras de instrucción y de aliento.

Las dos cartas fueron escritas por Pablo en *Corinto,* en el curso del año 51, y a distancia de pocos meses. Son, en consecuencia, las cartas más antiguas que de él conservamos, y, en definitiva, los escritos más antiguos de todo el Nuevo Testamento.

3. Desde el punto de vista del *contenido,* las cartas a los Tesalonicenses no ofrecen discusiones teológicas de fondo, y en esto se diferencian notablemente de las demás cartas de Pablo. Lo que para él suele ser punto capital en su enseñanza, la justificación por la fe, aquí ni siquiera se menciona. Nuestras cartas presentan más bien el carácter de una confidencia íntima de padre a hijos, del pastor, que se siente responsable ante Dios, a los fieles que le fueron confiados. Son más que todo un desahogo del corazón: expresiones de alegría, de gratitud, de súplica, de exhortación, de reconocimiento de lo bueno que en ellos hay, matizadas de cierta preocupación. Las aclaraciones mismas que hacen con relación al problema escatológico, relativamente extensas, no son tanto exposiciones doctrinales, cuanto palabras de consuelo, de aliento, voces de alerta. Estas características, quizá más perceptibles en la primera carta, son comunes a ambas y crean entre ellas un lazo de unidad.

4. La *autenticidad* de los dos escritos nunca se discutió ni se puso en duda en la primitiva Iglesia. Y aunque sería exagerado valerse de ciertas reminiscencias que se leen en los padres apostólicos como de argumentos decisivos en favor de la existencia y reconocimiento de las cartas, no se puede negar que Policarpo (hacia 110) es testigo indiscutible, cuando en su *Carta a los Filipenses* (11,3), cita sucesivamente, atribuyéndolas al «bienaventurado Pablo», palabras de 2Tes 1,4 y de 2Tes 3,15. Otro tanto se puede decir de Justino (hacia 150), cuando en su *Diálogo con Trifón* se refiere primero al «hombre de impiedad» (32,4) y luego al «hombre de perdición» (110,2) en términos que aluden evidentemente a 2Tes 2,3s. Dispersos en las varias provincias del imperio romano, los escritores de la segunda mitad del siglo II tales como Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano, hacen uso abundante de ambas cartas. Marción las conoce también, y de ellas hace igualmente mención el canon más antiguo que se conoce de los Libros Sagrados, el Fragmento de Muratori.

En la actualidad es generalmente reconocido el origen paulino de la primera carta. En cambio, cuando se trata de la

segunda, desde principios del siglo XIX algunos críticos independientes han pretendido ver en ella un escrito posterior a Pablo. Sólo que los argumentos aducidos contra su autenticidad se basan todos en la comparación con la 1Tes, y carecerían por consiguiente de todo valor si se prescindiera de ésta. Así, por ejemplo, las explicaciones de 2Tes 2,1-12 no serían de Pablo por el hecho de que no se leen ni en la 1Tes ni en los demás escritos del Apóstol. La argumentación es evidentemente falsa; de temas tan importantes como el misterio de la Eucaristía, Pablo no se ocupa más que en una ocasión (1Cor).

Otra cosa sería si la exposición escatológica de 2Tes 2,1-12 estuviera tan en contradicción con la de 1Tes 4,13-5,11, que fuera realmente absurdo pensar en atribuirla al mismo autor. Es cierto, en 1Tes 5,2 se dice que el Señor vendrá como «ladrón en plena noche», y en 2Tes 2,1-12 se dan, no obstante, señales que anuncian su venida. Pero, consideradas bien las cosas, estos signos premonitorios tampoco permiten determinar el momento exacto de la parusía ni le quitan, por tanto, su carácter de sorpresa; en cualquier momento puede sobrevenir. También Jesús en su discurso escatológico habla de algunos signos como de «comienzo de los dolores» (Mc 13, 5-8), y sin embargo añade a continuación: «No sabéis cuándo será el momento» (Mc 13,33). El intento de presentar la segunda carta a los Tesalonicenses como de fecha tardía, basado en que el Anticristo de que en ella se habla simboliza a Nerón, a Calígula o a Trajano, todos lo consideran hoy día como un error de la exégesis antigua.

Puede decirse que en la actualidad la discusión se centra en torno a las relaciones literarias entre las dos cartas. Todos admiten que en la una como en la otra las ideas son las mismas, y hasta la forma literaria es tan semejante, que algunos pretenden ver en la segunda carta el trabajo de algún autor tardío que habría escrito tomando por modelo la primera. Pero esta conclusión no resiste un examen detenido. Que no se trata simplemente de una copia, lo reconocen sin dificultad los críticos. Pero es más. El pretendido falso autor habría tenido que proceder con gran libertad y al mismo tiempo con pericia increíble. En efecto, habría tenido que presentar las viejas

ideas en forma totalmente nueva, manteniéndose sin embargo dentro del vocabulario, el estilo y la lógica del verdadero Pablo. En realidad, lo único chocante es la conexión de 2Tes 3,8, 1Tes 2,9. En todo el resto de la carta, el falso autor habría logrado mantener la distancia de su modelo en forma tal que su dependencia de él pasaría completamente inadvertida a quien no estableciera una comparación minuciosa. Por otra parte, la perícopa 2Tes 2,1-12, que constituye el corazón de la carta, no tiene ningún paralelo en la 1Tes. Las semejanzas como las divergencias no admiten realmente mejor explicación que ver en una y en otra la mano de Pablo, quien las escribió con intervalo de pocos meses.

A poco de enviar la primera carta, la situación en Tesalónica ha empeorado. Al tener noticia de ello (2Tes 3,11), Pablo se decide a escribir una segunda, para completar lo dicho en aquélla. No es de extrañar que el tono sea esta vez bastante más frío. En la primera, Pablo volvía a entrar en contacto, después de una ausencia prolongada, con la comunidad que él había fundado, y por la cual había pasado horas de angustia y preocupación, y buscaba la manera de volver a estrechar los mutuos lazos espirituales; en la segunda se veía en la necesidad de apelar a su autoridad de apóstol para instruir, exhortar y corregir. Pero que también ahora su único móvil es el amor a los destinatarios, lo demuestran suficientemente, entre otros detalles, el título que les da de «hermanos», «hermanos amados del Señor» (2,13), y las súplicas tan sinceras que hace por ellos. Es verdad que en la segunda carta Pablo no alude directamente a la primera, pero no hay por qué ver en esta circunstancia un argumento contra la autenticidad; por el contrario, un falsario se habría cuidado de no omitir tal alusión. Aunque no ha desaparecido aún toda objeción contra la autenticidad de 2Tes (insisten todavía, entre otros, Bultmann y H. Braun), hace ya varios decenios no se escribe ningún comentario que tome por punto de partida su inautenticidad.

No podría considerarse negación del origen paulino de 2Tes la posición particular de algunos autores, como la de Harnack, para quien la primera carta tendría por destinata-

rios a los paganos convertidos, y la segunda a los judeocristianos de Tesalónica, y ambas cartas habrían sido escritas a un mismo tiempo. O la de Dibelius, quien ve en la primera una carta de carácter privado, dirigida al jefe de la iglesia local, y en la segunda un mensaje apostólico para toda la comunidad y destinado a la lectura pública durante la celebración religiosa. O la de Michaelis, quien, sin compartirla, manifiesta cierta simpatía por la opinión de algunos autores antiguos que creían invertida la sucesión cronológica de las dos cartas. Son más bien hipótesis en que se ha intentado ver mejor las características de los dos escritos, pero que en definitiva no han sido las más indicadas para lograrlo.

5. Según declaración de 18 de junio de 1915, de la Pontificia Comisión Bíblica, el Apóstol no expresa, en relación con la parusía, ninguna opinión humana que pueda tacharse de errónea. El Apóstol no contradice en nada la afirmación de Jesús, de que el hombre ignora por completo el momento de la segunda venida de Cristo. Finalmente, en 1Tes 4,15-17 Pablo no pretende afirmar la inminencia de la parusía hasta el punto de que él y los lectores alcanzaran a ser sus testigos.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios católicos recientes:

F.S. Gutjahr, Graz-Viena ²1912.
J. Knabenbauer, París 1913.
A. Steinmann - F. Tillmann, Bonn ⁴1935.
J.M. Vosté, Roma - París 1917.
D. Buzy, París 1946.
F. Amiot, París 1946.
B. Rigaux, París 1956.

Comentarios protestantes recientes:

E. von Dobschütz, Gotinga ⁷1909.
G. Wohlenberg, Leipzig ²1909.
M. Dibelius, Tubinga ³1937.
A. Oepke, Gotinga ⁷1955.
J.E. Frame, Edimburgo 1912.

CARTA PRIMERA A LOS TESALONICENSES

Introducción epistolar

Dedicatoria y saludo
1,1

[1] *Pablo, Silvano y Timoteo a la Iglesia de los tesalonicenses, fundada en Dios Padre y el Señor Jesucristo: gracia y paz a vosotros.*

En las sencillas palabras con que dedica la carta, Pablo hace mención en sus dos fieles compañeros de viaje, Silvano y Timoteo, y los asocia a su propio nombre para saludar a los destinatarios. Puesto de preeminencia corresponde a Silvano, que ya en la Iglesia madre de Jerusalén se contaba entre los dirigentes (Act 15,22). Al iniciar su segundo viaje Pablo lo escogió por compañero (Act 15,40), lo que le valió tener que soportar con su maestro en Tesalónica, igual que anteriormente en Filipos, todas las angustias de la persecución (Act 16 y 17). Su nombre aparece en los Hechos siempre bajo la forma de «Silas», pero Pablo le da en todos los casos el de «Silvano». Que se trata del mismo personaje, no hay la menor duda, pero no es posible decir con seguridad si Silas es simplemente una abreviación de Silvano, o si Silvano es una

variante de la forma semítica Silas, necesaria hasta cierto punto por tratarse de un personaje dedicado al servicio de los cristianos provenientes del paganismo, o si, finalmente, al nombre original de Silas se añadió más tarde el de Silvano, de sonido análogo pero sin sabor semítico. Sería el caso de un mismo personaje con dos nombres, como el de Saulo-Paulo[1].

Asociado a Silvano aparece el joven Timoteo, que precisamente durante el segundo viaje se había unido al Apóstol en Listra (Act 16,1-3). La presencia de su nombre es ya para los tesalonicenses una advertencia de que la carta es consecuencia del informe que debió rendir después de su reciente visita a la comunidad (cf. 3,6). Destinataria de la carta es la «iglesia de los tesalonicenses». «Iglesia» (ἐκκλησία) designa aquí, como en los preliminares de todas las cartas paulinas[2], la comunidad local; hay otros casos, sobre todo en Ef[3], y en Col 1,18.24 en que el término se aplica de preferencia a la Iglesia universal. En el uso profano, como en la versión de los LXX, *ekklesia* suele significar el pueblo en cuanto está reunido, o la acción misma de reunirse. Es la idea que predomina también en Act 19,32.39.

Para Pablo, una reunión de personas es «iglesia» en la medida en que viva «en Dios Padre y en el Señor Jesucristo». No expresa sólo el carácter cristiano de determinada comunidad, sino señala lo que constituye precisamente su razón de ser. Unidos sobrenaturalmente con Dios Padre y con el Señor Jesucristo, los fieles son verdaderamente «santos»; es el nombre que Pablo acostumbra dar a sus destinatarios en los preliminares de las demás cartas[4], y el Espíritu Santo, que Dios les dispensa (1Tes 4,8), hace del conjunto de todos ellos, de la comunidad de los santos, una comunidad santa, así se trate de una comunidad local o de la Iglesia universal. Si se habla de «Dios Padre y el Señor Jesucristo», no es porque la Iglesia se levante sobre dos pilares, pues uno solo es su fundamento y una sola la fuente de vida de donde se nutre. Es la idea implí-

---

1. Cf. el comentario a Act 13, 9.
2. 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; Gál 1,2.
3. 1,22; 3,10.21; 5,23.24.27.32.
4. Rom 1,7; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; Ef 1,1; Flp 1,12; Col 1,2.

cita en el lenguaje de Pablo, que reúne los dos términos usando una sola vez la preposición «en».

El título de «Señor» lo utiliza y lo explica ya Pedro en su discurso de Pentecostés, que concluye con estas palabras: «sepa, pues, con absoluta seguridad toda la casa de Israel que Dios ha hecho Señor y Mesías a este Jesús, a quien vosotros crucificasteis» (Act 2,36). Como título propio de Jesús aparece ya en las primeras profesiones de fe cristiana. Pablo lo utiliza constantemente; es más, en Flp 2,9-11 considera el hecho de que a Jesús se le otorgara «el nombre que está sobre todo nombre», el nombre de «Señor», como la máxima glorificación con que se pudo retribuir su obra mesiánica. Mediante la resurrección y exaltación a la diestra del Padre, Jesús fue constituido Señor sobre todas las cosas, copartícipe del poder de Dios. Como tal, está siempre presente y actúa en su Iglesia (Mt 28,18.20). Pedro hace también la afirmación de que Jesús fue constituido por Dios «Mesías» (= ungido, Cristo), es decir, rey Mesías glorificado.

En nuestro versículo, la frase escrita más antigua que poseemos de Pablo, los dos nombres «Cristo» y «Jesús» aparecen ya reunidos para formar un solo nombre propio, que implica una alusión a su obra y dignidad de Mesías y a su exaltación como tal.

La fórmula «Gracia y paz a vosotros», que Pablo conservará en todas las cartas dirigidas a las comunidades, es a la vez un saludo, un deseo de bien, una recompensa que les promete. «Gracia» significaba para Pablo la benevolencia de Dios, y «paz» comprende todos los favores que como consecuencia de tal actitud de Dios recibe el hombre, y equivale a la suma de todos los bienes. Agustín la define como *tranquillitas ordinis*, la tranquilidad que fluye del orden. El hombre redimido ha encontrado el recto orden en sus relaciones con Dios, con los demás hombres y consigo mismo, y por lo tanto el camino de la felicidad. A primera vista, la fórmula paulina recuerda la «alegría», objeto del saludo entre los griegos, y la «paz», del saludo judío, pero su contenido es enteramente cristiano.

1. *El pasado, motivo de alegría y de gratitud* 1,2-3,13

Expresiones de gratitud a Dios y de reconocimiento a la comunidad 1,2-10

2 Siempre estamos dando gracias a Dios por todos vosotros y haciendo mención de vosotros en nuestras oraciones. Continuamente, 3 ante Dios, nuestro Padre, recordamos la actividad de vuestra fe, el esfuerzo de vuestro amor y la constancia de vuestra esperanza en nuestro Señor Jesucristo. 4 Bien sabemos, hermanos amados de Dios, que él os ha elegido; 5 porque nuestro Evangelio no llegó a vosotros sólo con palabras, sino, además, con poder del Espíritu Santo y convicción profunda. Como muy bien sabéis, ésa fue nuestra actuación entre vosotros, para bien vuestro.

6 Y vosotros seguisteis nuestro ejemplo y el del Señor, acogiendo la palabra entre tanta tribulación, con alegría del Espíritu Santo. 7 Así llegasteis a ser modelo para todos los creyentes de Macedonia y de Acaya. 8 Partiendo de vosotros, la palabra del Señor ha resonado, no sólo en Macedonia y en Acaya, sino que en todas partes se ha difundido la noticia de vuestra fe en Dios, hasta el punto de no tener nosotros necesidad de explicar nada; 9 pues ellos mismos cuentan de nosotros los detalles de la visita que os hicimos: cómo, abandonando los ídolos, os volvisteis a Dios, para servir al Dios viviente y verdadero, 10 y para esperar a su Hijo cuando vuelva de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos, a Jesús, que nos libra de la ira venidera.

2 Los fundadores de la Iglesia de Tesalónica, mencionados al principio del saludo, permanecen siempre unidos espiritualmente a ella. Su solo recuerdo los invita a la oración, a una oración ininterrumpida, a una oración por todos los miembros de la comunidad. Se trata, desde luego, de una súplica

en su favor, pero es antes que todo la expresión de su gratitud a Dios, porque a la gracia divina se debe que la vida religiosa haya hecho tan excelentes progresos. Sus primeros
frutos son la fe, el amor y la esperanza, que entre los fieles de 3
Tesalónica no son únicamente un sentimiento interior, sino una fuerza que penetra e informa enteramente su vida. Pablo habla de la «actividad» de la fe, del «esfuerzo» del amor y de la «constancia» en la esperanza. Tres términos que expresan cierta gradación ascendente, como la que se da entre las tres virtudes mencionadas. La fe no llega a convertirse en fuerza activa sino por el amor (Gál 5,6), y éste no alcanza su fin propio mientras la esperanza no tenga la suficiente vitalidad como para poder traducirse en constancia, resignación y confianza. Pablo añade en seguida «ante Dios, nuestro Padre», para insistir en que la mirada paternal de Dios se posa complacida sobre estos primeros frutos de vida cristiana, y que bajo su brazo protector pueden los fieles guarecerse seguros.

Es ésta la primera vez que en el Nuevo Testamento se mencionan reunidas las tres virtudes teologales. Más tarde se enumerarán siempre mediante una fórmula fija y un orden ligeramente distinto del que aquí aparece [5]. La fe como fundamento de toda la vida cristiana es un principio evidente para Pablo; pero la vida del cristiano necesita estar impregnada del amor que Cristo exigió con tanta insistencia [6]; la «esperanza en nuestro Señor» viene luego como coronamiento de todo el conjunto, según corresponde al ambiente de tensión escatológica en que viven los primeros cristianos, y que se respira de manera especial en las cartas a los Tesalonicenses. No hay por qué acudir a otras religiones para hallar la explicación a esta trilogía de virtudes. A diferencia de la fórmula consagrada más tarde por el uso, la esperanza representa aquí el grado más perfecto: la obra de la fe y el ejercicio del amor son sólo requisitos para poder mirar con esperanza el día del Señor.

La idea de que el llamamiento de Dios ha hecho que los 4
tesalonicenses se adhieran decididamente a Cristo, es para el

5. Cf. 1Cor 13,13; Rom 5,1-5.
6. Mt 5,44-48; Lc 6,27-36; Mt 22,39, etc.

Apóstol un nuevo motivo de gratitud y una razón más para sentir su corazón estrechamente ligado a la comunidad; por eso se dirige a ellos como a «hermanos amados de Dios». Desde el tiempo de los apóstoles los cristianos se consideran verdaderos «hermanos», y unos a otros se dan públicamente este nombre, basados por cierto en las palabras de Jesús[7]. Es verdad que este título familiar se ha usado ya en agrupaciones paganas, profanas o religiosas, y que Pedro y Pablo llaman también «hermanos» a sus conciudadanos judíos[8]; pero lo que le da su verdadera razón de ser y enriquece su sentido es la conciencia de que en virtud de la encarnación de Cristo y de su obra redentora hemos llegado a ser hijos de Dios y coherederos de Cristo[9]. Es de notar que en las dos cartas a los Tesalonicenses se sirve Pablo de este título con bastante más frecuencia que en los otros escritos: catorce veces en la primera y siete en la segunda, mientras en la carta a los Romanos, con ser tan extensa, sólo se lee diez veces, y en las cartas a los Colosenses y a los Efesios no aparece ni una sola vez.

La salvación es una gracia, no el resultado del esfuerzo humano. De la misma manera que en otro tiempo Israel fue escogido entre los pueblos paganos para ser el pueblo de Dios, así ve Pablo ahora a los fieles de Tesalónica como «seleccionados» por Dios entre sus coterráneos paganos, como injertados en el «Israel de Dios» (Gál 6,16) por el Evangelio que él
5 les entregó. Ese Evangelio no es solamente la predicación, sino «poder de Dios para salvar a todo el que cree» (Rom 1,16). La diferencia entre predicación y Evangelio la explica Pablo más tarde, cuando escribe a los corintios: «Mi palabra y mi predicación no consistían en hábiles discursos de sabiduría, sino en demostración de Espíritu y de poder; de suerte que vuestra fe se base, no en sabiduría de hombres, sino en el poder de Dios» (1Cor 2,4s). «Poder» y «Espíritu» de Dios expresan sustancialmente un mismo concepto, y los dos términos pueden sustituirse mutuamente[10]; significan el poder de

7. Mt 23,8; 12,48-50.
8. Act 2,28.37; 3,17; 13,15; 22,1; 31,1.
9. Rom 8,17; Ef 3,6.
10. Compárese Rom 8,11 con 1Cor 6,14.

Dios, que se manifiesta en el Evangelio para salvación del que cree. «Convicción profunda», como consecuencia de la riqueza de los dones divinos.

Aceptar la predicación apostólica fue algo que en Tesaló- 6
nica exigió alto grado de heroísmo. La borrasca de insultos y ataques que se desató contra el Apóstol, hasta obligarlo a huir durante la noche, se volvió luego contra los que él había ganado para la fe, precisamente por haberse adherido a él. Pero ellos no vacilaron un momento; por el contrario, confesaron a Cristo con una alegría tal, que Pablo no puede menos de atribuirla a un don especial del Espíritu Santo (cf. Gál 5,22). Tales disposiciones hicieron de los tesalonicenses imitadores de Pablo y del Señor; y sólo en cuanto él mismo se ha hecho imitador de Cristo, quiere que los fieles sean imitadores suyos
(cf. 1Cor 11,1). La fidelidad y fortaleza con que han confe- 7
sado su fe cristiana han hecho de ellos un modelo para todos los fieles que el Apóstol ha conquistado en suelo europeo: en Macedonia, donde fundó las iglesias de Filipos, Tesalónica y Berea, y en Acaya (Corinto), de donde les envía la carta.

Pablo quiere decir todavía más, en honor de la comunidad: 8
algunos miembros de ella llevaron el mensaje cristiano a otras latitudes. El intenso tráfico que partía de la ciudad llevaba también a los recién convertidos a tierras lejanas, donde a su vez servían de misioneros. Si Pablo hubiera terminado la frase como la empezó, habría tenido que decir que de Tesalónica la palabra del Señor se había difundido por todas partes. Pero esto sería una exageración; para evitarla, da otro giro al pensamiento inicial, afirmando que de su fe se tiene noticia en todas partes y que si el mundo entero habla ya de ellos con elogio, sobra toda otra alabanza, incluso la del Apóstol. Tamaña afirmación sin duda seguía siendo exagerada; pero nadie podía echar en cara a Pablo que generalice un poco lo que ha venido oyendo de buca de muchos. Muy lejos, pues, resuenan las alabanzas que todos tributan a los tesalonicenses.

La gente habla, incluso, de la magnífica acogida que ellos 9
dispensaron a Pablo y a sus compañeros, y de la enorme transformación que se obró como consecuencia de su predicación. Fueron muchos los que desde entonces se adhirieron a él,

abandonando la idolatría para convertirse a Dios (cf. Act 17,
4). Los que en otro tiempo vagaban en el paganismo sirven
10 ahora al «Dios viviente y verdadero» (dos características de
que carecen los ídolos), y esperan con ansia el retorno del
Señor. Mediante la resurrección, Dios reconoció solemnemente
a aquel que murió en la cruz y en cuyo poder está ahora el
preservar del juicio vengador a todos los que por la fe se han
adherido a él, juicio a que será sometido el mundo al fin de
los tiempos. Pablo repite aquí la idea que poco antes expuso
en el areópago de Atenas (Act 17,31): si la muerte expiatoria
de Cristo fue requisito para su propia resurrección, ésta a su
vez prepara su retorno en cuanto juez y salvador de los que
le pertenecen.

Conducta del Apóstol
2,1-12

[1] Y bien sabéis, hermanos, que nuestra visita a vosotros no fue infructuosa. [2] Al contrario, después de haber sido maltratados e injuriados en Filipos, como sabéis, tuvimos la valentía, apoyados en nuestro Dios, de predicar entre vosotros el Evangelio de Dios, en medio de una dura lucha.

[3] Realmente, nuestra invitación no procedía de error o de mala conciencia, ni se fundaba en el engaño, [4] sino que, por haber sido Dios el que nos ha juzgado dignos de que se nos confiara el Evangelio, así lo predicamos, deseando el aplauso, no de los hombres, sino de Dios, que aprueba nuestros corazones. [5] Porque nunca procedimos con palabras de adulación, como sabéis, ni con pretexto de codicia. Dios es testigo de ello. [6] Jamás buscamos la gloria humana: ni de parte de vosotros ni de los demás, [7] aunque, en nuestra condición de apóstoles de Cristo, podríamos habernos impuesto como tales; por el contrario, adoptamos entre vosotros una actitud suave, como una madre que cría a sus hijos. [8] Tal era nuestro cariño para con vosotros, que deseábamos poner a vuestra disposición no sólo el Evangelio de Dios, sino nuestras propias vidas. Tan queridos llegasteis a ser para nosotros.

9 *Recordad, si no, hermanos, nuestros esfuerzos y fatigas: trabajando, noche y día, a fin de no ser una carga para ninguno de vosotros, proclamamos entre vosotros el Evangelio de Dios.* 10 *Vosotros sois testigos —y el mismo Dios lo es— de lo religiosa, justa e irreprochable que fue nuestra conducta para con vosotros, los creyentes.* 11 *Como bien sabéis, tratábamos con vosotros uno a uno, como un padre con sus hijos,*
12 *exhortándoos, animándoos y conjurándoos a llevar una conducta digna del Dios que os llama a su reino y a su gloria.*

En esta perícopa se ve que Pablo trata de defender su conducta en Tesalónica. Pero, ¿contra quién se dirige? No parece que tema encontrar adversarios ocultos en el círculo de los destinatarios, dado que, según la declaración de 3,6, todos han permanecido fieles al Apóstol. Por lo demás, en toda la carta abundan expresiones que rebosan cordialidad hacia ellos, y no menos de seis veces apela a lo que ellos mismos saben por experiencia. Todo esto induce a pensar que el único interés del Apóstol es el de tomar medidas preventivas, destinadas a proteger de antemano a los tesalonicenses contra el mal influjo de las calumnias que puedan surgir de parte judía. Los judíos, en Tesalónica como en Berea, habían logrado amotinar el populacho contra los mensajeros de la fe (Act 17,5-8.13); ahora, cuando éstos se hallaban fuera del alcance de sus ataques, apelarían sin duda a las sucias armas de la mentira y de la calumnia. Y si conseguían minar la confianza de la comunidad hacia quien era su padre espiritual, ponían en grave peligro la subsistencia de la misma. De ahí que Pablo se sienta en la necesidad de salir en su defensa y de tocar un tema que en otras circunstancias habría preferido pasar en silencio: el de su propia conducta y la de sus compañeros de evangelización (cf. 2Cor 11,16ss); sin eso quizá tampoco hubiera tenido que dirigir a los judíos las palabras que añade a continuación, y que constituyen su reproche más severo contra ellos (2,15s).

Para explicar la razón de esta saña contra el Apóstol, algunos comentaristas han destacado el hecho de que por entonces había no pocos charlatanes paganos que tenían por negocio

andar de sitio en sitio repitiendo proverbios y dichos populares. El tono de la invectiva parece dar a entender que los adversarios trataban de presentar al Apóstol como uno más de tales parásitos. Era justo que él les atajara el paso haciendo su propia defensa. No importa que ésta no llegue a manos de los enemigos, porque bien sabe que para sus hijos, de quienes no tiene queja, significará el robustecimiento en la confianza hacia su padre, consuelo y estímulo en medio de las pruebas, y mayor garantía de éxito ante las posibles amenazas. En este contexto, la perícopa cobra todo su valor dentro del conjunto de la carta.

1 Pablo empieza por evocar en los destinatarios el recuerdo
de lo que fue su primera llegada y la de sus compañeros a
Tesalónica. No pueden menos de reconocer que no fue una
visita vacía, inútil. La razón de su afirmación se la ha dado
ya en 1,5, al recordarles que no se presentó ante ellos haciendo
2 alarde de palabras pomposas, sino con el poder del Espíritu
Santo. De haber contado sólo con las fuerzas humanas, habría tenido que renunciar a todo después de los dolorosos episodios de Filipos (Act 16,11-40); pero Dios les dio ánimo para seguir adelante e iniciar la predicación del Evangelio en el conocido puerto de Macedonia, aunque también allí les fue necesario entablar «una dura lucha». La expresión evoca la idea de la palestra, donde Pablo está empeñado en lucha con sus adversarios. Podría entenderse como alusión a obstáculos externos contra los cuales habría tenido que enfrentarse; pero, si se tiene en cuenta que, a diferencia de los intentos criminales que le obligaron a salir de Filipos, en Tesalónica gozó al principio de relativa tranquilidad, al menos por algunas semanas, parece más obvio pensar que alude a su disposición de ánimo.

3 Refiriéndose ahora a lo que constituye en general el objeto de su predicación, Pablo insiste en que no es otro que el Evangelio de Dios, el mensaje de salvación que Dios dirige al mundo. Su predicación no emana, pues, de fuentes turbias; se apoya en la veracidad y santidad de Dios. En tales condiciones, el camino que él les señala no puede llevarlos al error,

ni el cambio de vida que les exige cae fuera de los designios de Dios. Tampoco hay razón para suponer que proceda con doble intención. Si algo busca es el honor de Dios y la salvación de las almas, desprovisto de todo interés personal; él no es del número de los «obreros engañosos, disfrazados de apóstoles de Cristo» (2Cor 11,13). De error, de inmoralidad y de astucia bien puede acusarse a aquellos charlatanes que andan por todo el imperio romano haciendo propaganda a una nueva filosofía y a cultos idolátricos importados de Oriente; pero Pablo se resiste a que se le coloque en plano de igualdad con
tales vagabundos. La única razón de sus fatigas es la convic- 4
ción de que Dios lo eligió y, después de someterlo a prueba, lo halló digno de confiarle el Evangelio. Anunciarlo es para él un deber (1Cor 9,16); no tiene derecho a callar; más aún, se siente en la obligación de buscar una forma de hablar que merezca la aprobación de quien le confió el cargo de predicar, teniendo en cuenta que éste conoce hasta las más secretas intenciones.

Tal es la razón de por qué nunca se ha dejado influir por 5
las adulaciones —los destinatarios son testigos de ello—, ni jamás ha abusado del Evangelio para obtener ventajas personales. En esto es Dios quien le sirve de testigo, pues se trata de una actitud que bien podría disimularse a los ojos de los
hombres. Con mayor razón aún, tampoco ha tratado nunca de 6
ganar vanos honores, ni ante los tesalonicenses ni ante nadie.

La frase con que empieza el v. 7, según el texto original, 7a
sonaría literalmente así: «aunque hubiéramos podido ser de peso para vosotros», y podría tal vez entenderse como alusión al trabajo personal con que procuró su subsistencia (tal es la interpretación de la Vulgata y de algunos autores, que relacionan estas palabras con el v. 9). Pero el v. 6 exige que se le dé este sentido: No hemos trabajado para conseguir honores humanos, pese a que hubiéramos podido alardear de nuestra posición destacada y de nuestra autoridad en cuanto apóstoles de Cristo. Según el plural que emplea, Pablo considera también a sus colaboradores como «apóstoles», pero dando al término un sentido más amplio, como en Rom 16,7, donde lo aplica a Andrónico y a Junias. Poniendo término a toda una

serie de negaciones, Pablo concluye ahora con estas palabras: «Adoptamos entre vosotros una actitud suave.» En la Vulgata y en muchos manuscritos griegos se lee: «Nos hicimos niños entre vosotros»; pero la variante se debe a un viejo error de lectura, explicable quizá por la metáfora de la madre, que viene a continuación.

7b-8 Negado absolutamente todo móvil egoísta, todo rastro de mala fe en su actividad apostólica, Pablo quiere ahora destacar, en forma positiva, los lazos de cariño que lo ligan a la comunidad; nada más elocuente que la metáfora de la madre, quien en la leche materna da a su hijo no solamente el alimento necesario, sino parte de su propio ser. Tal es el amor con que se siente unido a los tesalonicenses, que, por así decirlo, han tomado forma en su seno; a ellos no solamente entregó el mensaje evangélico, sino su propia vida.

9 Sin embargo, apela todavía a cuanto ellos mismos recuerdan de sus fatigas y sacrificios; de cómo él y sus compañeros de trabajo en Tesalónica evitaron siempre convertirse en carga para los recién convertidos, ganándose el pan noche y día con el trabajo de sus propias manos. La expresión «noche y día», que el Apóstol usa repetidas veces, era común entre los griegos y romanos [11]. No hay por qué ver en ella un influjo de la costumbre judía de empezar a contar el día desde la caída del sol, tanto más que los LXX emplean no pocas veces la sucesión inversa, «día y noche». Tampoco hay razón para pretender ver aquí una especial insistencia en lo pesado del trabajo nocturno. Por Act 18,3 sabemos que Pablo era fabricante de tiendas [12]. Si también en Tesalónica pudo servirse de la misma profesión, no lo sabemos; el hecho es —lo subraya expresamente— que se veía en dificultades para ganar su sustento. Por Flp 4,6 se sabe que durante este tiempo recibió ayuda económica de Filipos; prueba de que el salario de su trabajo no le alcanzaba para vivir en la ciudad. Por delicadeza prefiere no mencionar aquí esta circunstancia, para evitar que los tesalonicenses lo tomen por un reproche.

---

11 Cf. 1Tes 3,10; 2Tes 3,8; 1Tim 5,5; 2Tim 1,3.

12. Cf. el comentario correspondiente.

Una vez más insiste en que su conducta y la de sus compañeros en Tesalónica fue absolutamente irreprochable; la comunidad y Dios son los mejores testigos de ello: con relación a Dios, fue una conducta «religiosa», y con relación a los hombres, una conducta «justa»; en consecuencia, «irreprochable» desde todo punto de vista. **10**

Para concluir, Pablo destaca en detalle lo que fue su actividad pastoral: con su enseñanza, sus exhortaciones, sus ruegos, se preocupó de cada uno de los recién convertidos. Fue lo que pudo ser un padre para con sus hijos, indicándoles siempre el sendero de la virtud. Meta de todo pastor es hacer que los fieles vivan en forma digna de Dios, pues no es otro el camino para llegar a su reino y merecer la glorificación. Estos dos últimos conceptos tienen aquí, como en general en las cartas de Pablo, marcado sabor escatológico. Los bienes de la salvación, que los fieles poseen ya en germen gracias a su unión vital con Cristo, no llegarán a su pleno desarrollo sino en la gloria futura. Hacia ella tiende el cristiano con firme esperanza, y esta esperanza lo sostiene para mantenerse fiel a su Señor. **11-12**

Frutos de la labor misionera en Tesalónica
2,13-16

[13] *Por esto, también nosotros continuamente damos gracias a Dios; porque, habiendo recibido la palabra de Dios predicada por nosotros, la acogisteis, no como palabra humana, sino —como es en realidad— como palabra de Dios, que ejerce su acción en vosotros, los creyentes.* [14] *Realmente vosotros, hermanos, habéis seguido el ejemplo de las iglesias de Dios, congregadas en Judea en el nombre de Cristo Jesús: pues también vosotros habéis sufrido de vuestros propios compatriotas las mismas pruebas que ellas sufrieron de los judíos,* [15] *los cuales mataron al Señor Jesús y a los profetas, y nos persiguieron a nosotros; no agradan a Dios y se enfrentan con todo el mundo,* [16] *quieren impedirnos predicar a los gentiles para que se salven. Así, constantemente van colmando la*

medida de sus pecados. Pero la ira vino de improviso sobre ellos al fin.

13 El recuerdo que el Apóstol hace de su actividad misionera lo lleva por sí solo a hablar de la vocación de los tesalonicenses al reino y a la gloria de Dios. No tiene para qué insistir en la deuda de gratitud que éstos tienen para con Dios por haberlos llamado a la fe; pero insiste en que él y los demás misioneros no cesan de bendecir a Dios por los frutos con que quiso premiar sus fatigas. La frase que sigue, de estilo algo pesado, contiene una doble afirmación: la fuente en que se inspira el mensaje evangélico es Dios mismo, lo que hace que tal mensaje sea, en definitiva, palabra de Dios; Pablo y sus compañeros son los encargados por Dios de predicarlo, y esto los autoriza para exigir de los fieles la adhesión absoluta que se debe a la verdad infalible. Tal es para Pablo el mayor motivo de alegría: los tesalonicenses comprendieron y aceptaron así el Evangelio.

14 Pero el Evangelio no es palabra vacía, sino poder en el Espíritu Santo (1,5). Es Dios quien habla y quien directamente actúa en los que aceptan su palabra. Nada más evidente, cuando se piensa en la firmeza con que los tesalonicenses han superado los tiempos de prueba; si las comunidades cristianas de Judea no se atemorizaron por las persecuciones de los judíos[13]. Tampoco los cristianos de Tesalónica vacilaron ante las persecuciones de sus conciudadanos. En nada son, pues, inferiores a aquellas comunidades, y, como ellas, merecen toda alabanza. Por Judea se entiende aquí a Jerusalén y las regiones vecinas, vale decir, la ciudad de los profetas y del Mesías, la ciudad que sirvió de cuna al mensaje cristiano de salvación, la ciudad donde creció la Iglesia madre, digna de profunda veneración. Equipararlos a ella era la mayor alabanza que Pablo podía hacer a los destinatarios.

En la comparación parece suponer que la iglesia de Tesalónica estaba formada por paganos convertidos, y que también las persecuciones provenían de los paganos. Sin embargo, los

---

13. Cf. Act 4,1-31; 8,1-3; 9,1s; 12,1-4; Gál 1,13.

Hechos dicen que quienes se enfrentaron a los miembros fueron los judíos (17,5-9.13), que se ingeniaron para azuzar pronto al populacho de la ciudad y hacer que la autoridad pagana interviniera en contra de los odiados predicadores. No hay dificultad en conciliar los dos textos, ya que el término traducido por «compatriotas», que originalmente significa «gentes de la misma tribu», tiene aquí ante todo el sentido local de coterráneos, sin distinguir entre judíos y paganos.

El recuerdo de las angustias que las comunidades de Judea **15-16**
debieron soportar de parte de los judíos da ocasión al Apóstol para añadir aquí una severa invectiva contra éstos, la más dura que conservan sus cartas. «Mataron al Señor Jesús», es el primero y más grave cargo que les hace. Su afirmación corresponde en un todo al relato de los cuatro Evangelios y a la idea, común en la primitiva Iglesia, de que los judíos llevan sobre sí la responsabilidad de la muerte del Mesías[14]. A este pecado se suma el de haber dado muerte a los profetas. Jesús mismo, en repetidas ocasiones, tachó a los judíos de asesinos de los profetas[15], y Esteban exclama ante ellos: «¿A quién de entre los profetas no persiguieron vuestros padres?» (Act 7,52). Del AT se podrían aducir abundantes pruebas.

Hijos de sus padres, los actuales judíos también persiguen al apóstol de Cristo, obligándolo a salir de Tesalónica, como antes de Berea (Act 17,5-9.13), y no ahorran esfuerzo para impedirle llevar el mensaje evangélico, y con él la salvación, a los gentiles. En todo esto no se revela otra cosa que una oposición sistemática a la voluntad de Dios y una actividad de hostilidad contra todo el género humano. Pablo quiere mostrar cómo los judíos de todos los tiempos han venido cargándose de pecados. Pero la ira de Dios ya se ha descargado sobre ellos, aquella ira que «se revela desde el cielo contra toda impiedad y perversión» (Rom 1,18), que el judío se está acumulando «para el día de la ira, cuando se revele el justo juicio de Dios, el cual retribuirá a cada uno según sus obras» (Rom 2,5s); aquella ira de la cual Jesús nos libera (1Tes 1,10).

---

14. Act 2,23; 3,15; 7,52.
15. Mt 23,31.34.37; Mc 12,5; Lc 13,34.

Las palabras «al fin» podrían haberse traducido por «hasta el fin» y significar «hasta colmar la medida»; pero probablemente tienen más bien valor temporal: hasta el juicio final, hasta la parusía de Jesús. A la parusía, en efecto, parece dirigirse aquí el pensamiento, y no a la destrucción de Jerusalén, tanto más que esta última no afectaba inmediatamente a los judíos de la diáspora.

La polémica antijudía.

Las duras palabras que el Apóstol emplea al referirse a los judíos hacen pensar en ciertas expresiones antisemitas heredadas de la antigüedad [16]. Nota característica de los judíos es, según Tácito [17], la estrecha unión que entre sí mantienen a toda costa, y la prontitud con que se ayudan unos a otros; pero en tratándose de extraños, sean quienes sean, no conocen sino la enemistad y el odio. Estas últimas palabras parecen coincidir con las del Apóstol, pero la semejanza es en realidad sólo externa.

Los antiguos, a diferencia de lo que sucede hoy día, no tenían tan presente el concepto de raza. Su antisemitismo se dirigía contra los judíos en cuanto pueblo, en cuanto comunidad que se mantenía siempre aislada de todos los demás (aislamiento que, por lo demás, era a veces objeto de malas interpretaciones), contra su apego exagerado a los usos tradicionales. Era, en gran parte, una reacción natural contra el orgulloso sentido de superioridad y el desprecio que los judíos mostraban hacia los «incircuncisos». Pablo, en cambio, considera las cosas desde el punto de vista puramente religioso; de ahí que, aun polemizando contra este pueblo, conserva hacia él el más profundo cariño, consciente de que es su propio pueblo. Sabe por la historia que la mayoría del pueblo hebreo se ha opuesto siempre a los designios salvadores de Dios, y ahora siente en carne propia la resistencia que siempre y en todas partes opo-

16. Cf. comentario a Ef 2,14s. Texto en DIBELIUS.
17. TÁCITO, *Historias* 5,5.

nen a su obra evangelizadora. De ahí la dureza con que les habla.

Pero, por lo demás, Pablo sabe muy bien que en los tiempos pasados ningún pueblo se vio tan colmado de gracias divinas como el pueblo de Israel, ni olvida que de su seno nació el Redentor (Rom 9,4s). Con razón se siente orgulloso de poderse llamar hebreo[18], y, durante sus viajes de misión, obligado a anunciar el Evangelio a los judíos antes que a ningún otro. Es un privilegio que él les reconoce (Rom 1,16). Pese a todo, el hecho de que la mayoría de este pueblo persista en rechazar la mano que Dios le tiende es para Pablo motivo de profundo dolor, que tiene su más conmovedora expresión en Rom 9. Pero precisamente este dolor es el mejor testimonio de su amor a ellos, que sigue siendo tan intenso como antes, y que en nada contradice su actitud actual. La severidad de sus palabras sólo sería inexplicable si su amor por el pueblo judío fuera un amor ciego, incapaz de reconocer la evidencia de los hechos. La amenaza de Pablo es perfectamente compatible con su esperanza, expresada en Rom 11, de que el resto de su pueblo acabará por reconocer al Mesías y conseguirá la salvación.

Solicitud del Apóstol por la comunidad; misión de Timoteo 2,17-3,13

17 *En cuanto a nosotros, hermanos, separados de vosotros por un poco de tiempo —materialmente, pero no espiritualmente—, redoblamos nuestros esfuerzos por realizar nuestro ardiente deseo de visitaros personalmente.* 18 *Ciertamente estábamos empeñados en haceros esta visita —al menos yo, Pablo, una y otra vez—, pero Satán nos lo impidió.* 19 *Porque, ¿cuál es nuestra esperanza, o alegría, o corona de gloria que pudiéramos desear ante nuestro Señor Jesús en su parusía, sino vosotros mismos? Sí, vosotros sois nuestra gloria y nuestra alegría.*

18. 2Cor 11,22; Flp 3,5.

[3,1] Por eso, no pudiendo resistir más, decidimos quedarnos solos en Atenas, [2] y enviamos a Timoteo, nuestro hermano, servidor de Dios en el evangelio de Cristo, para que os diera ánimos y os afianzara en vuestra fe, [3] a fin de que nadie vacile en medio de estas tribulaciones; porque vosotros mismos sabéis muy bien que para eso estamos. [4] Ya cuando estábamos entre vosotros, os dijimos a tiempo que tendríamos que enfrentarnos con tribulaciones, como así ha pasado y bien lo sabéis. [5] Por esto también yo, no pudiendo resistir ya más, lo he enviado a que se informara sobre vuestra fe, no fuera que el tentador os hubiera tentado y todo nuestro esfuerzo se hubiera perdido en el vacío.

[6] Ahora, Timoteo acaba de llegar aquí, procedente de vuestro lado, y nos ha traído buenas noticias de vuestra fe y de vuestro amor, y de que siempre conserváis buen recuerdo de nosotros y que estáis deseando vernos, como nosotros igualmente a vosotros. [7] Y así ya, hermanos, en medio de todas nuestras dificultades y tribulaciones, hemos recibido de vosotros gran consuelo a causa de vuestra fe, [8] pues, por conocer vuestra firmeza en el Señor, seguimos ahora viviendo. [9] ¿Qué acción de gracias podemos dar a Dios a cambio de toda esa alegría que experimentamos por vosotros ante nuestro Dios, [10] orando insistentemente noche y día para que volvamos a ver vuestro rostro y completemos las deficiencias de vuestra fe?

[11] ¡Que Dios mismo, nuestro Padre, y nuestro Señor Jesús nos ponga en buen camino hacia vosotros! [12] Y a vosotros, que el Señor os colme, hasta rebosar, de amor de unos con otros y para con todos, a la medida del amor que os profesamos, [13] y mantenga vuestros corazones irreprochables y santos ante Dios nuestro Padre, en la parusía de nuestro Señor Jesús, con todos sus santos (Jer 14,5).

17 Con lo dicho hasta aquí, Pablo se proponía reavivar las mutuas relaciones con la comunidad; ahora pasa a comunicarles algunas noticias. Su pensamiento se vuelve de nuevo al día en que se vio forzado a abandonar intempestivamente a Tesalónica. Es verdad que entre tanto ha debido atender a otras tareas, pero no por eso ha olvidado a sus antiguos fieles; la

separación material no ha menguado en nada su afecto. Aludiendo a los v. 7 y 11, donde se comparaba con una madre y con un padre, se siente ahora privado de ellos; el dolor de la separación lo ha llevado a agotar todas las posibilidades para
ver de nuevo a sus hijos. Ya en dos ocasiones ha estado a 18
punto de regresar a la ciudad, probablemente desde Berea y luego desde Atenas, pero sus intenciones han chocado siempre con obstáculos venidos de fuera, que no señala en concreto. Para él han sido, en todo caso, no simples dificultades ocasionales, sino efecto de la intervención de Satán, que en todo tiempo se opone a la obra de Dios y a la difusión de su reino[19].

Su anhelo de reunirse otra vez con la comunidad de Te- 19
salónica se ha mantenido vivo, gracias a la alta estima que de ella conserva. Como en la vida diaria los padres ponen toda su esperanza en los hijos, también los mensajeros de la fe tienen sus esperanzas puestas en las comunidades por ellos fundadas. Cuando al fin de los tiempos el Señor Jesús se manifieste glorioso, ellas serán su alegría y su corona. La iglesia de Tesalónica tiene ya un puesto reservado entre ellas; ya
desde ahora es para el Apóstol motivo de orgullo y de gozo. 20

Lo que hace que se sienta tan ufano de su fundación en 3,1
tierras de Macedonia, es ante todo el informe que Timoteo acaba de rendirle al regresar de su visita. Anteriormente abrigaba serias preocupaciones por aquellos fieles, recién ganados para Cristo, y dudaba de que tuvieran capacidad de superar las pruebas. Tal preocupación, que ya no podía soportar por más tiempo, lo obligó a actuar. Sabiendo que para él estaba cerrado el paso, se decidió a enviar a Tesalónica como representante suyo a su joven colaborador, de probada fidelidad. No oculta que para él esta separación significaba un duro sacrificio personal; el texto original, en efecto, dice no simplemente que se decidió a quedarse solo en Atenas, sino a quedarse «solitario, abandonado».

Los títulos honoríficos con que Pablo se refiere a su joven 2
colaborador son expresión de la profunda estima que siente hacia él, pero obedecen también al deseo de poner muy en

19. Lc 22,3; Jn 13,2.

alto ante los destinatarios la personalidad de su enviado. Es para él un «hermano», un «servidor de Dios», por la parte que ha tomado en la difusión del Evangelio. Quizá, como aparece en algunos manuscritos, le da también el título de «colaborador de Dios», que el mismo Pablo aplica en 1Cor 3,9 a los predicadores en general. La tarea de Timoteo debía consistir en sostener e infundir ánimo a los cristianos, a fin de que las angustias en que vivían no los hicieran vacilar en la fe.

3-4 El hecho de que sobrevinieran persecuciones no debía sorprenderlos, pues bien sabían desde un principio que el abrazar la fe de Cristo no era garantía de bienestar temporal, sino que, por el contrario, en el plan de Dios entra el someter a sus fieles a duras pruebas. «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y sígame» (Mc 8,34). Nadie podría decir que no estaba preparado; por eso apela dos veces a lo que ellos mismos ya sabían[20].

5 Nuevamente insiste Pablo en el motivo que tuvo para enviar a Timoteo, pero hablando ahora en singular, lo que da a sus palabras un tono más personal. Pero existe aún otra razón: a su regreso, Timoteo debía rendirle informe preciso del estado de la comunidad con relación a la fe, pues temía, después de todo, que el demonio hubiera acosado a los fieles hasta el punto de echar a perder el resultado de sus sudores. Aun valorando el sufrimiento en lo que tiene de positivo, Pablo no pierde de vista el peligro que encierra. Satán recibe el epíteto de «tentador», que resume toda su actividad; él no busca, en efecto, otra cosa que llevar a los fieles a renegar de Cristo. Pablo sabe, es verdad, que el vendaval no suele arrancar del árbol sino las ramas secas, las hojas ya muertas, pero para él cada alma es motivo de preocupación, sobre todo tratándose de una comunidad tan joven, que aún no ha tenido tiempo de echar raíces profundas.

6 Ahora, después que Timoteo ha regresado con buenas noticias de Tesalónica, han cesado los motivos de preocupación.

---

20. Véase el comentario a 2Cor 4,12: la comunión con Cristo en los padecimientos.

La comunidad continúa firme en la fe, y ésta se traduce en
amor. Los pilares de la vida cristiana continúan inconmovibles.
Incluso la confianza en Pablo sigue siendo inquebrantable,
pese a las calumnias lanzadas en toda dirección contra él; los
fieles no han dudado un momento en rechazarlas, y ansían
tanto ver de nuevo a su padre espiritual, como éste a ellos.
Fue inmensa la alegría del Apóstol al recibir el informe. La 7-8
noticia de que sus hijos continúan firmes en el Señor es para
él más que un alivio; es como si empezara a vivir de nuevo.
Un santo gozo lo embarga «ante nuestro Dios». La constancia 9
de la comunidad no puede ser sino don de Dios, y Pablo
quisiera poder agradecerlo suficientemente. Los nuevos cris-
tianos necesitan, desde luego, más instrucción para alcanzar
a comprender toda la grandeza de la revelación. Es evidente 10
que el poco tiempo pasado entre ellos, gran parte en medio
de continua zozobra, había sido demasiado corto para que el
Apóstol alcanzara a instruirlos suficientemente en las verdades
de la fe. De ahí su deseo de regresar a Tesalónica, gracia que
pide a Dios noche y día.

Pablo concluye la primera parte de la carta con una ora- 11
ción, casi en los mismos términos que emplea en 5,23, al terminar la segunda parte. En ambos casos la oración empieza con unas mismas palabras y concluye con la mención de la parusía. El Apóstol se dirige a Dios todopoderoso, que es también nuestro Padre, y luego a Jesús, a quien da una vez más, y sin restricciones, el título de «Señor». A pesar del doble sujeto continúa luego (en el texto original) con un verbo en singular, lo que significa que Pablo concibe como una sola cosa la obra de Dios Padre y la del Señor Jesús; de esta unidad de acción entre el Padre y Cristo se puede legítimamente concluir su unidad de naturaleza. «Nos pongan en buen camino hacia vosotros», que aparten los obstáculos con que Satán nos tiene cerrado el camino (cf. 2,18). Por Act 20,1-6 sabremos más tarde que Dios efectivamente escuchó la oración de Pablo, pero sólo después de algún tiempo.

Para la comunidad misma, Pablo pide a Dios la enriquezca 12
con la posesión de una caridad plena, que llegue a todos los hermanos, y también a quienes no lo son, sin excluir siquiera,

según el mandato de Cristo[21], a los infieles y a los propios per-
13 seguidores. El amor desinteresado de Pablo puede servirles de modelo. Fruto de la caridad fraterna y de la acción continua de Dios, que Pablo implora para sus fieles, ha de ser el que éstos puedan presentarse sin mancha y con el esplendor de la santidad «ante Dios, y nuestro Padre», en el gran día del juicio, al fin de los tiempos y de toda la historia de la salvación, cuando «nuestro Señor Jesús» se manifieste en su gloria.

La mención de Dios Padre podría parecer algo extraña en este contexto, siendo así que las funciones de juez, ante quien todos los hombres han de comparecer, se atribuyen tradicionalmente a Jesús. Pero precisamente esta asociación demuestra el concepto que Pablo tiene de Dios: cuando el hombre comparece ante Jesús, se halla al mismo tiempo en presencia de Dios Padre; cuando Pablo habla del Hijo, el lector puede estar seguro de que poco antes o poco después se encontrará con la mención del Padre. Dos personas, pero un solo juez.

En la parusía, agrega, el Señor se manifestará «con todos sus santos». «Santos» es un término que, fuera de este pasaje, Pablo aplica siempre a los cristianos de la tierra; mas aquí se trata indudablemente de los ángeles. Tanto en el Nuevo Testamento como en el Antiguo es frecuente la idea de que el Señor se presentará al juicio final acompañado de sus ángeles[22], y Pablo mismo la hace suya en 2Tes 1,7. El uso excepcional que aquí hace del término se explica quizá por cierta dependencia de Zac 14,5 (en los LXX), donde con él se designa a los ángeles. En todo caso, ya en el capítulo siguiente (4,16) dice Pablo que a la venida de Cristo los justos que hubiesen muerto resucitarán y, reunidos con los que aún vivan, saldrán al encuentro de Cristo; esto significa que los justos no vienen en la comitiva del juez. Así, pues, igual que los dos anteriores, también el capítulo tercero termina con la mención de la parusía.

---

21. Mt 5,44; Lc 6,35.
22. Cf. Zac 14,5; Mt 25,31; 16,27.

La parusía.

En 1Tes 2,19 y en 3,13 hemos encontrado ya el término parusía (παρουσία); en nuestras dos cartas lo hallaremos todavía, aplicado cuatro veces a Cristo[23], y una vez al Anticristo (2Tes 2,9). El mismo sentido escatológico conserva el término en 1Cor 15,23 y, en los Evangelios, Mt 24 (3.27.37.39), un capítulo que por su contenido sirve de fondo a la enseñanza escatológica del Apóstol, y que aun en la forma guarda estrechas relaciones con este pasaje.

En su significado original, parusía indica simplemente la llegada o presencia de alguien; es el sentido que conserva también en Pablo, cuando él lo emplea aplicándolo a seres humanos[24]. En la época helenística la palabra se convirtió en expresión técnica para designar la presencia de una divinidad entre los hombres, bien porque se les manifieste visiblemente, o bien porque les haga sentir su influjo bienhechor. Se cree que los dioses están presentes en los oráculos y en los misterios, y por eso en éstos se les rinde también culto. Parusía es asimismo expresión técnica para designar la visita de un soberano, e incluso la de un alto empleado suyo, a una provincia o a una ciudad, por considerar que el soberano es hasta cierto punto personificación de la divinidad.

Pablo, sin duda, debió conocer el uso que el lenguaje helenístico hacía del vocablo, pero esto no basta para concluir que él lo haya tomado de allí; en efecto, también en Dan 7,13 podía encontrarlo, al menos en forma verbal. De todos modos, en Pablo recibe un sentido nuevo. Él lo usa en pasajes de marcado colorido apocalíptico, donde nada hay que evoque el ceremonial de las recepciones oficiales a soberanos terrenos, y sí mucho que recuerda las descripciones que el AT y la apocalíptica judía hacen de la venida del rey Mesías anunciado por los profetas.

Parusía significa para Pablo la venida desde lo alto de los

---

23. 1Tes 4,15; 5,23; 2Tes 2,1.8.
24. 1Cor 16,17; 2Cor 7,6s; 10,10; Flp 1,26; 2,12.

cielos, la revelación de Cristo crucificado, resucitado y glorificado, que, con toda la majestad propia del Mesías, se hace presente para llevar a término el plan salvífico de Dios. Él viene como Señor y Juez, y su venida implica el fin del mundo actual, no porque se vea reducido a la nada, sino porque revestirá una nueva forma. Los hombres, sea que aún vivan, o que en este momento hayan salido de sus sepulcros, comparecerán todos ante el Juez para oír la sentencia de sus labios. Los malos, «los que no han reconocido y no han aceptado el Evangelio de nuestro Señor Jesús», serán castigados con la «ruina eterna», consistente en «ser alejados de la presencia del Señor y de la gloria de su poder» (2Tes 1,8s). La recompensa de los justos consiste, en cambio, en que «estarán siempre con el Señor» (1Tes 4,17). Pablo tiene la plena seguridad de que todos los fieles a quienes se dirige en sus cartas son santos, permanecen en Cristo, y por lo tanto tienen la certeza de la salvación eterna. Tal es la razón de por qué casi nunca habla de la resurrección de los pecadores, aunque sabe que también ellos resucitarán[25].

De la forma como se realizará la parusía, Pablo hace una viva descripción en 1Tes 4,13-18; 2Tes 1,7-2,12 y en 1Cor 15, con todo el colorido que encierra el lenguaje apocalíptico del Antiguo Testamento y del judaísmo, cuyas figuras y símbolos no se pueden tomar sin más al pie de la letra.

Es evidente que parusía, en el sentido que acabamos de indicar, no puede haber sino una. La costumbre de aplicar el término a la encarnación, primera venida de Jesús al mundo, es posterior a los tiempos bíblicos. Ignacio de Antioquía, por ejemplo, escribe *A los filadelfios* 9,2: «Objeto del Evangelio es la parusía del Redentor, nuestro Señor Jesucristo, su pasión y su resurrección»; es en esta época cuando se empieza a hablar de una primera y de una segunda parusía de Cristo[26]. Esta última recibe luego el nombre de «segunda venida», que es el sentido corriente en el uso actual del vocablo.

En el lenguaje de Pablo, hacerse cristiano significa «aban-

---

25. Véase su discurso ante el procurador Félix en Act 24,15.
26. Justino, *Diálogo con Trifón* 14,18; 40,4; 118,2 etc.

donar los ídolos, para servir al Dios viviente y verdadero, y para esperar a su Hijo cuando vuelva de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos, a Jesús, que nos salva de la ira venidera» (1Tes 1,9s). La vida religiosa del cristiano está orientada en su totalidad hacia la parusía. Es un punto de vista perfectamente acorde con la enseñanza de Jesús, quien a cada paso habla de su «venida en la gloria de su Padre» [27], y en presencia de sus jueces reconoce ser el Hijo del hombre que está «sentado a la diestra del Poder y viene entre las nubes del cielo» [28]. Sus discursos escatológicos son la base de toda la escatología paulina. Para Pablo, el día de la parusía no es el *dies irae, dies illa calamitatis et miseriae,* sino el «día del Señor» [29], «aquel día» (2Tes 1,10), en el cual los cristianos tienen puesta su esperanza, por el cual suspiran con ansia sus corazones [30]; es el día de la «Redención» [31], el día en que entrarán en posesión de la «salvación» (1Tes 5,9), de «la gloria de nuestro Señor Jesucristo» (2Tes 2,14).

¿Cuándo será la venida del Señor? Es una pregunta que los discípulos hicieron a Jesús. Su respuesta fue clara: «En cuanto aquel día o la hora, nadie lo sabe, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre» [32]. «Velad, pues, porque no sabéis cuándo viene el dueño de casa» [33]. También los tesalonicenses la habían propuesto al Apóstol, y éste no había podido responder otra cosa que lo que él mismo había aprendido: «El día del Señor vendrá como ladrón en plena noche», es decir, inesperadamente (1Tes 5,1-3). Esto equivale a excluir todo cálculo. Pablo nunca afirmó que él personalmente sería testigo de la parusía, ni siquiera en textos como 1Tes 4,15 y 1Cor 15,51 [34]. Es justo reconocer, sin embargo, que tampoco afirmó lo contrario. La ignorancia de aquel día daba cabida a ambas posibilidades. En estas circunstancias, y dada la exhortación frecuente a estar preparados, es fácil de entender que

27. Mc 8,38; Mt 16,27; Lc 9,26.
28. Mc 14,62; Mt 26,64.
29. 1Tes 5,2; 2Tes 2,2.
30. Cf. 1Cor 1,7-9; Flp 3,20s; Col 3,4; 2Tim 4,8, etc.
31. Ef 1,14; 4,30.
32. Mc 13,32; cf. Mt 24,36; Act 1,6s.
33. Mc 13,35; cf. Mt 24,44; Lc 12,40.
34. Véase el comentario a tales pasajes.

los primeros cristianos, para quienes la venida del Señor era objeto de todos sus anhelos, llegaran a considerarla no como un acontecimiento remoto, sino como algo inminente. Pablo nunca se pronunció abiertamente contra esta tendencia [35], pero tampoco se siente defraudado en modo alguno por el hecho de que la parusía se haga esperar.

La idea de que la parusía fuera inminente o, peor aún, que ya hubiera comenzado, como pretendían algunos exaltados de Tesalónica, era desde luego errónea. Contra los que así creían escribió Pablo su segunda carta, insistiendo en que la parusía no puede ser inminente, dado que no ha sucedido aún la gran apostasía, ni se ha hecho presente el Anticristo, dos hechos que deben precederla. Como se ve, él cuenta con la posibilidad de que la realización de la parusía se retarde indefinidamente. No hay por qué suponer que toda la comunidad de Tesalónica, o la mayor parte de ella, se hallara presa de inquietud, ni mucho menos que el delirio de una parusía inminente se hubiera apoderado de toda la Iglesia primitiva. Los pocos exaltados que así pensaban eran incapaces de arrastrar en pos de sí a todos los convertidos. Es significativo, por lo demás, el hecho de que muy rara vez, y sólo al final de los tiempos apostólicos, se dejan sentir voces de descontento por la no realización de la parusía; 2Pe 3,4 es el primer caso.

2. *Recomendaciones para el futuro, palabras de consuelo e instrucciones acerca del retorno de Cristo*
4,1-5,24

Exhortaciones de carácter moral
4,1-12

[1] *Por lo demás, hermanos, éste es nuestro ruego y nuestra exhortación en el Señor Jesús: recibisteis de nosotros de qué manera debéis portaros para agradar a Dios — y ya os portáis*

35. Véase el comentario a 5,3.

así —: pues seguid progresando más y más. [2] *Conocéis bien las instrucciones que os dimos de parte del Señor Jesús.* [3] *Ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación; que os apartéis de la fornicación,* [4]*que cada uno de vosotros aprenda a poseer su propio cuerpo con un sentido santo y respetuoso,* [5] *no por el ardor de la pasión, como los gentiles que no conocen a Dios* (Jer 10,25; Sal 79 [78], 6), [6] *y que nadie, en este asunto, ofenda o engañe a su hermano. Porque el vengador de todo esto es el Señor* (Sal 94 [93], 2), *como ya os lo dijimos de antemano y solemnemente os lo aseguramos.* [7] *Dios no nos llamó a una vida impura, sino santa.* [8] *Por consiguiente, quien esto menosprecia, no menosprecia a un hombre, sino a Dios, que* dispensa también su Espíritu Santo entre vosotros (Ez 37,14).

[9] *Acerca del amor fraterno, no necesitáis que os escribamos: vosotros mismos sois discípulos directos de Dios en esto de amaros unos a otros,* [10] *y bien que lo practicáis con todos los hermanos por toda Macedonia. Sólo nos queda exhortaros, hermanos, a que sigáis progresando más y más,* [11] *a que procuréis llevar una vida tranquila a que os dediquéis a vuestros propios asuntos y a que trabajéis con vuestras propias manos, según las instrucciones que os dimos:* [12] *para que así os portéis de una manera honorable frente a los de fuera, y no tengáis necesidad de nada.*

Las exhortaciones morales de Pablo se inician con el pen- 1-2
samiento de que el cristiano debe vivir de manera que agrade a Dios. Simplemente quiere insistir de nuevo, pues ya desde su primera predicación en Tesalónica los ha ilustrado suficientemente al respecto. Si en aquella primera ocasión les habló «en nombre del Señor Jesús», ahora los exhorta también «en el Señor Jesús». Todas sus exigencias, y el carácter obligatorio que les es propio, no tienen otra razón de ser que la voluntad de Dios; Pablo no hace sino comunicarlas. Estas palabras introductorias no llevan necesariamente a pensar que en los versículos siguientes (excepción hecha de los v. 11 y 12) se proponga combatir abusos de especial gravedad, de cuya existencia en Tesalónica habría tenido noticia por el informe de Timoteo. En efecto, lo que sabemos del estado de la comu-

nidad es satisfactorio, y precisamente en estas exhortaciones el Apóstol hace notar repetidas veces que ya se está poniendo en práctica lo que él quiere, y que sólo trata de hacerlos progresar en el bien.

3 En los v. 3-8 Pablo se ocupa de las exigencias morales relacionadas con la vida sexual. La ética de los paganos era en este punto tan laxa, que las exigencias cristianas debían parecer a los recién convertidos excesivamente rígidas, casi incompatibles con la vida real; razón de más para que el Apóstol insista con frecuencia en ellas. Para introducirse declara enfáticamente: «Ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación.» La santificación es el camino que lleva a la santidad, o perfección moral. En tres proposiciones muestra luego cuáles son en concreto las exigencias de la voluntad divina. En primer lugar, el abstenerse de la fornicación, es decir, de las relaciones sexuales fuera del matrimonio. Tales relaciones eran generalmente consideradas por los paganos como cosa de poca importancia desde el punto de vista moral; por eso Pablo, volviendo sobre el tema con mayor detención que en 1Cor 6,12-20, se detendrá a probar el carácter pecaminoso de tal proceder.

4-5 En términos positivos expone ahora la segunda exigencia: que cada uno sepa tratar su cuerpo con dominio y dignidad. Para designar el cuerpo, Pablo emplea (en el texto original) el término «vaso», conforme a la idea de los griegos, para quienes el cuerpo era el «vaso del alma». El verbo κτᾶσθαι abarca toda una gama de significados, desde «tomar posesión» hasta «poseer», e implica aquí la idea de un dominio del cuerpo que va perfeccionándose gradualmente. El cristiano debe saber dominar las inclinaciones de la carne, no ha de dejarse esclavizar por ellas, como los paganos, «que no conocen a Dios»[36]. «Los que son de Cristo crucificaron la carne con sus pasiones y deseos» (Gál 5,24). La palabra «vaso» no designa aquí exclusivamente el cuerpo físico del hombre, sino todo el conjunto de la persona humana.

A propósito del término «vaso», usado aquí, no pocos

36. Jer 10,25; cf. Rom 1,18-22.

exegetas antiguos y modernos lo entienden como designación de la «mujer», dando al pasaje el sentido siguiente: cada uno posea y trate a su mujer con disciplina y dignidad, sin dejarse embriagar por la pasión. Desde el punto de vista lingüístico, esta interpretación sería posible, ya que la palabra «vaso» se registra con tal sentido en los escritos rabínicos; de otra parte, la preocupación por la santidad del matrimonio encaja bien en el contexto. Sin embargo, parece preferible conservarle el sentido de «cuerpo», en virtud del paralelismo con 2Cor 4,7, y sobre todo con 1Cor 6,12-20, donde el autor trata más ampliamente el mismo tema.

La tercera exigencia, que Pablo ve incluida en el precepto 6
divino de la santificación, se refiere al deber de respetar el matrimonio del hermano. Habla de «hermano», para hacer resaltar más el aspecto vergonzoso de la conducta que aquí censura; no se trata sólo del hermano en la fe, sino del prójimo en general[37]. Nadie debe sobrepasar la barrera que protege el derecho ajeno, ni arrogarse lo que no le pertenece. Los verbos empleados aquí no se refieren directamente al terreno sexual, y la palabra πρᾶγμα (cosa, asunto), de sentido muy general, podría designar también las relaciones comerciales o un proceso judicial. De ahí que algunos comentaristas vean en esta frase una prevención contra la codicia, el segundo pecado capital de los paganos. Sin embargo, el artículo definido («en la cosa») parece indicar que Pablo habla todavía de la moral sexual, y que la exhortación tiende a proteger el matrimonio del hermano de toda intromisión y violencia.

Para dar más fuerza a su advertencia de evitar la impureza y el adulterio, Pablo aduce una triple razón de mayor gravedad. Ante todo recuerda el juicio divino, pero no precisa si se refiere al juicio final o al castigo que ya desde este mundo reciben los pecadores (como en 1Cor 11,30). «El Señor ejerce venganza» dice el salmista (94,2), y ya en su predicación oral el Apóstol ha llamado muchas veces la atención de sus oyentes sobre este punto[38].

---

37. Como en Mt 5,23s; 7,3-5; 1Jn 2,9-11.
38. Cf. también Rom 1,18; 2,3; Ef 5,6; Col 3,5s.

7 Una segunda razón es el llamamiento divino. Dios nos
condujo a un estado de vida que no tolera nada «impuro»
8 y se caracteriza por una aspiración constante a la santidad.
Consecuencia lógica de ello es el tercer motivo: el que falta a sus obligaciones morales desprecia no a un hombre sino al propio Dios, ya que se trata de la expresión misma de la voluntad divina, así lleguen a nosotros formuladas en términos humanos. Su desprecio equivale a apartarse de Dios, a la rebelión de la criatura contra su criador y Señor. Mas esto sería una vergonzosa ingratitud, ya que Dios nos da, fuera de tantos otros dones, su Espíritu Santo; y no en el pasado, cuando nos llamó a la fe, sino continuamente, porque él no cesa de santificar a las almas mediante la inhabitación de su Espíritu, haciéndolas avanzar así cada vez más en la santidad. En consecuencia, la actitud que el hombre adopte ante las exigencias de la moral cristiana determina las relaciones entre Dios y el alma.

9 A sus advertencias, Pablo añade ahora algunas prescripciones positivas, y ante todo la del «amor fraterno». A paganos y a judíos, la expresión los llevaba a pensar en el amor a sus propios parientes; en boca de Pablo se trata del amor a los hermanos en Cristo. No hay necesidad de entender aquí por «hermanos» a todos los hombres como tampoco se puede afirmar que el precepto del amor fraterno dispense de la obligación de amar a todos los hombres. Esta obligación sigue en pie, pero Cristo no manda que se ame a todos los hombres en la misma medida. Quien está más cerca de nosotros tiene mayor derecho a nuestro amor (cf. Gál 6,10).

Los tesalonicenses, agrega Pablo, no tienen necesidad de que se les dé por escrito el mandato expreso del amor fraterno, porque ellos mismos lo han aprendido de Dios. Al decir esto piensa en que, siendo el amor la esencia, la vida misma de Dios, todo el que está unido a él no sólo experimenta en sí su amor, sino que en virtud de ese amor se transforma en una
10 hoguera, capaz de irradiar su calor a los demás [39]. El Apóstol se complace en reconocer que en este punto los destina-

39. Cf. 1Jn 3,17; 4,20.

tarios se han mostrado ya discípulos aprovechados de Dios. El intenso tráfico a que daba lugar el puerto de Tesalónica debió atraer a la ciudad a no pocos fieles de otras partes, lo que constituía una excelente oportunidad para ejercitar la hospitalidad y socorrer a los necesitados, y dar así pruebas de amor desinterasado. Pablo los exhorta a mayores progresos.

El Apóstol pasa ahora a referirse a un asunto en que tiene 11
necesidad de llamar seriamente la atención. En nuestro texto no se ven claramente las razones que tenga para hacerlo pero 2Tes 3,6-12 nos da alguna luz. En buena parte de la comunidad había surgido la idea, y para algunos constituía ya una obsesión, de que el fin del mundo era inminente. Esto había dado lugar a un continuo ir y venir, en busca de las últimas noticias, y a un abandono general del trabajo, que perjudicaba gravemente a una comunidad formada en su mayor parte por pequeños comerciantes, artesanos, obreros y esclavos; para el poco tiempo que les restaba creían suficiente lo que poseían, y juzgaban innecesario preocuparse del futuro. Según parece, la tendencia comenzaba apenas a abrirse campo, pero llegó a difundirse ampliamente antes de la composición de la 2Tes. No sabemos quién haya sido su iniciador, pues espíritus exaltados los ha habido en todas las épocas; pero, el ambiente de tensión en que vivían los primeros cristianos, esperando la venida del Señor, es fácil entender que surgieron movimientos de este género, que a los extraños, paganos y judíos, debían parecer una locura, o por lo menos motivo de hilaridad.

Las recomendaciones de Pablo tratan de hacer que los fieles recuperen la tranquilidad, no se dejen llevar de ilusiones, afronten seriamente la vida, y sobre todo no abandonen sus negocios y vuelvan pronto al trabajo. Una vez más cree poder apelar a lo que les enseñó de viva voz. Ser cristiano, es cierto, significa llevar una vida nueva, pero sólo en el campo del espíritu, pues por lo demás cada uno debe continuar en el puesto que antes ocupaba en la vida social y cumplir fielmente sus obligaciones profesionales. También esto es una exigencia moral (cf. 1Cor 7,20-24). Su cumplimiento hará que los cristianos sean respetados por los que no lo son, y que nadie halle
motivo para juzgarlos desfavorablemente. Deben preocuparse 12

asimismo de que en sus necesidades materiales no tengan que depender de nadie, sino ganen el pan con su trabajo honrado.

Para hacer estas últimas observaciones Pablo debió tener en cuenta circunstancias reales de la comunidad; es la primera vez que nuestra carta habla de defectos existentes en la Iglesia de Tesalónica.

La suerte de los que han muerto
4,13-18

13 No queremos, hermanos, que ignoréis la suerte de los
que duermen, para que no estéis tristes como están los demás,
que no tienen esperanza. 14 Porque, si creemos que Jesús murió
y resucitó, de igual manera Dios, por Jesús, llevará con él a
los que se durmieron.
15 Porque esto os lo decimos como palabra del Señor: nos-
otros, los que vivimos, los supervivientes, cuando llegue la
parusía del Señor no nos anticiparemos a los que se durmieron;
16 pues el Señor mismo, con voz de mando, a una voz de un
arcángel, al son de una trompeta de Dios, descenderá del cielo,
y los muertos en Cristo resucitarán primero; 17 después nos-
otros, los que vivimos, los supervivientes, seremos arrebatados
juntamente con ellos entre nubes, por el aire, al encuentro
del Señor, y así estaremos siempre con el Señor. 18 Así que
consolaos unos a otros con estas palabras.

En esta perícopa Pablo se refiere a la tristeza, intranquilidad y preocupación que se apoderaron de la comunidad de Tesalónica a raíz de la muerte prematura de algunos cristianos. Timoteo le debió hablar de ello. No eran, desde luego, las primeras muertes que ocurrían entre los fieles; Pablo mismo había sido testigo de la muerte de Esteban (Act 7,59s), y así el caso no constituía para él un problema nuevo. Pero en Tesalónica, al presentarse los primeros casos de muerte entre los fieles surgió en los demás una situación tal, que Pablo se vio obligado a manifestar categóricamente su pensamiento. Cuáles fueran las preocupaciones y temores de la comunidad,

podemos hasta cierto punto deducirlo de lo que el Apóstol escribe; pero es preciso no dar rienda suelta a la imaginación. Lo que Pablo se propone es, ante todo, consolar. Principia diciendo: «para que no estéis tristes», y termina con la exhortación: «consolados unos a otros con estas palabras», exhortación que repite como conclusión del pasaje 5,1-11, con el cual nuestra perícopa forma una sola unidad. .

Entre las razones que Pablo aduce para consolar a la comunidad está en primer lugar la idea de que, en el momento de la parusía, los muertos no se hallarán en ningún caso en desventaja con respecto a los vivos, ya que serán resucitados y, una vez reunidos con éstos, llevados al encuentro del Señor, que viene del cielo, para permanecer siempre a su lado. Los tesalonicenses, según esto, temían que a los muertos no les fuera dado tomar parte en el triunfo del Señor glorificado, o que al menos no pudieran hacerlo en la misma forma y al tiempo que los vivos. El Apóstol trata de disipar este temor.

Pablo escribe que no quiere dejar a los hermanos en la 13
ignorancia respecto de los muertos. La afirmación no significa que en la predicación oral no haya enseñado nada acerca de la resurrección de los muertos. Habría sido una omisión inexplicable, dada la importancia que para él tiene este punto[40]. Se comprende, en cambio, que sus primeras instrucciones necesitaran ampliarse y profundizarse más, sobre todo tratándose de convertidos de la gentilidad, a quienes la escatología cristiana debió colocar ante un mundo completamente nuevo. Usando un eufemismo, Pablo designa a los difuntos como «los que duermen». Todos los pueblos han considerado el sueño como imagen de la muerte, y todas las lenguas hablan de la muerte como de un sueño. La expresión no alude necesariamente a la resurrección futura, pues en inscripciones funerarias paganas se habla también del «sueño eterno». Pero en las inscripciones cristianas la idea de la resurrección está siempre presente. Incluso en labios de Jesús es éste el sentido que

---

40. Cf. su discurso en el areópago, Act 17,31, y ante el procurador Félix, Act 24,15.25.

recibe; así, hablando de la hija de Jairo, dice: «No ha muerto, sino que está durmiendo»[41], y de Lázaro: «duerme» (Jn 11, 11-15).

Ahora bien, quien simplemente está dormido volverá a despertar. Cristo resucitó de entre los muertos como «primicias de los que duermen» (1Cor 15,20). El Apóstol quiere que sus destinatarios no estén tristes «como los demás, que no tienen esperanza». El dolor por la pérdida de los seres queridos es natural, humano, santo; Jesús mismo lo santificó con sus lágrimas junto a la tumba de Lázaro (Jn 11,35); pero, aun en medio de su tristeza, el cristiano no debe perder la fe en una futura resurrección, ni la esperanza de reunirse para siempre con el Señor glorificado. Estas verdades, suficientes para alejar toda tristeza, son las que Pablo quiere hacer recordar para consolar a los tesalonicenses.

«Los que no tienen esperanza».

Cuando Pablo habla de «los demás, que no tienen esperanza», alude probablemente tanto a los paganos como a los judíos. No pretende afirmar que carezcan en absoluto de toda esperanza, sino de aquella que Cristo ha dado a los suyos con su obra redentora, a saber, la esperanza cierta de la resurrección y glorificación corporal, y la de permanecer para siempre en compañía del Señor.

En el paganismo predominaba la idea de que con la muerte termina para el hombre toda supervivencia individual, ya que con el cuerpo desaparece también su alma. Sólo algunos pocos filósofos creían en la supervivencia del alma, y no faltan inscripciones funerarias que aluden a ella, pero casi siempre en forma hipotética. La creencia cobró nuevo impulso en las religiones mistéricas, pero tampoco en éstas se llegó a una idea precisa acerca de cómo se realizaría tal supervivencia. Por lo que toca a la filosofía griega, la esperanza en la resurrección corporal le fue completamente extraña; más aún, era sencilla-

41. Mc 5,39; Mt 9,24.

mente incompatible con la idea de que el cuerpo es la cárcel del alma, y de que ésta, entidad esencialmente celeste, recupera su libertad con la muerte.

Hasta qué punto los griegos encontraban absurda la idea de la resurrección, se puede ver, incluso, por el Nuevo Testamento. En Atenas, bastó con que Pablo tocara el tema para que algunos se echaran a reír, y otros dijeran: «Te oiremos hablar de esto en otra ocasión» (Act 17,32). En Corinto, donde Pablo había permanecido largo tiempo, había aun entre los bautizados quienes negaban la resurrección. Contra ellos escribió el Apóstol el capítulo 15 de la primera carta a los Corintios, donde afirma enérgicamente: Si los muertos no resucitan, «somos los más miserables de todos los hombres» (v. 19). Una simple superviviencia del alma, con exclusión del cuerpo, sería un estado de desnudez (2Cor 5,3), no una verdadera vida.

Entre los judíos, las concepciones escatológicas se desarrollan y esclarecen lentamente. Según los libros más antiguos de la Biblia, el hombre, al morir, va al *sheol*, y allí sigue viviendo. La creencia en la resurrección del cuerpo no aparece antes del siglo II a.C. Los primeros testimonios, todavía muy generales e indefinidos, los hallamos en el libro de Daniel (12,2s) y en el segundo de los Macabeos (7; 12,44). Entre los apócrifos del Antiguo Testamento, algunos no hablan para nada de la resurrección, otros la rechazan abiertamente, y otros la defienden, bien extendiéndola a todos los hombres, o bien limitándola a los justos. En todo caso, no se puede decir que por entonces sea ya creencia general del judaísmo. Ni en tiempo de Jesús lo era todavía. Los fariseos admitían la superviviencia del alma y la resurrección de los cuerpos, pero la imaginaban como un simple retorno a las condiciones de la vida terrena; Jesús se vio obligado a hacerles rectificar sus ideas (Mc 12,25 par). Los saduceos enseñaban que con el cuerpo muere también el alma. Eran del número de los que no tienen esperanza [42].

---

42. Mc 12,18 par; Act 23,8; FLAVIO JOSEFO, BI 2,8,14.

14 El fundamento de la esperanza cristiana es la certeza de la futura resurrección, que se apoya en el hecho de la muerte y resurrección de Jesús y en nuestra comunión de vida con él. Si es cierto que cabeza y miembros forman un solo cuerpo, se sigue que los miembros deben correr la misma suerte de la cabeza[43]. Así, la resurrección de Jesús no es sólo garantía, sino también causa última de la resurrección de los fieles (cf. 1Cor 15,12-22). Como Pedro en su primera predicación[44], Pablo acostumbra repetir que Jesús «fue resucitado» por Dios. Si aquí, excepcionalmente, y tal vez valiéndose de una antigua fórmula de profesión de fe cristiana[45], dice que Jesús «resucitó», no por eso se aparta de la idea, tantas veces repetida por él, de que la resurrección de los muertos es obra de Dios.

Así, pues, «por Jesús» Dios «lleva con él» a los que se han dormido. Tras de Cristo, «primicias de los que duermen» (1Cor 15,20), y «primicias» también de los resucitados (1Cor 15,23), Dios hace seguir la inmensa muchedumbre de los que él le ha dado, asociándolos a su triunfo. Desde el punto de vista de la sintaxis es posible unir las palabras «por Jesús» con lo que sigue, y leer: «los que se durmieron por Jesús»; en este caso, dados los múltiples significados que en griego tiene la preposición διά (por) con genitivo, la frase podría equivaler a «los que se durmieron en Jesús», designando así a los fieles cristianos. Se podría dar también otra forma al argumento: siendo así que el fiel vive en Jesús, también muere en Jesús. Con esto se llamaría la atención no sobre el hecho mismo de la muerte, sino sobre la condición en que el fiel se encuentra al pasar por la muerte. Su muerte no es la misma que la de aquellos hombres «que no tienen esperanza». Parece, sin embargo, que la interpretación dada anteriormente se acomoda mejor al contexto y a las exigencias de la lengua.

15 Sentado en el v. 14 el principio en que se basa la esperanza de los fieles, Pablo ofrece ahora algunos detalles que son de importancia para la situación concreta que vive la Iglesia de Tesalónica. Para eso se remite a una «palabra del Señor», pues

43. Cf. el comentario a Ef 1,22s y a 2,5s.
44. Act 2,32; 3,15, etc.
45. Act 10,41; 17,3.

sólo él sabe lo que sucederá al fin de los tiempos y podía revelarlo. Pablo, que conoce tal palabra del Señor, no precisa su contenido, pero éste debía comprender lo dicho en los v. 15-17. Tampoco los Evangelios señalan cuál haya sido el tenor exacto de la palabra en cuestión; no se puede negar, sin embargo, que Pablo la haya tomado de la tradición oral, y que precisamente a él se deba su formulación literaria. Por lo demás, es de notar cómo el texto, que se mantiene dentro del estilo epistolar, no da a entender que Pablo cite al pie de la letra algún discurso del Señor; su afirmación se basa probablemente en alguna revelación de Jesús al estilo de las que se conservan en el discurso apocalíptico de Mc 13 y paralelos.

El Apóstol comienza por afirmar categóricamente que, en el momento de la parusía, los que aún vivan no aventajarán en nada a los que hayan muerto, ni gozarán de ningún privilegio o precedencia con respecto a ellos. Se ve que quiere poner fin a ciertos temores de la comunidad en este sentido. Según la traducción de la Vulgata *(nos, qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini),* la frase significaría: «Nosotros, los vivos, los que hayamos permanecido con vida hasta la venida del Señor»; con lo cual Pablo parecería manifestar la convicción de que él mismo y sus contemporáneos serían testigos de la parusía. Y en esta convicción se habría engañado.

No es de creer, sin embargo, que Pablo se haya puesto en contradicción con lo dicho explícitamente por Jesús [46] y con lo que él mismo enseña más tarde (5,2s) al insistir en que «el día del Señor vendrá como ladrón en plena noche», o sea, que nadie sabe la hora, y al dejar en pie la incertidumbre de si entonces estaremos «despiertos o ya dormidos» (5,10). Para eludir la contradicción, algunos autores han propuesto entender el «nosotros» como dicho de todos los fieles en general (Crisóstomo), o de los hombres que en el momento de la parusía vivan aún (Teodoreto); pero estos intentos no conducen a nada, ya que, considerada la situación a que mira la carta, el «nosotros» no puede referirse sino a Pablo y a los destinatarios.

La solución del problema es más sencilla. Las palabras «a

46. Mc 13,32 y Act 1,7.

la parusía del Señor» no se deben unir, como hace la Vulgata, al participio «los que quedemos con vida», sino al verbo «no nos anticiparemos». Es ésta, por lo demás, la solución que el texto mismo exige. El participio griego οἱ περιλειπόμενοι (los que queden, «los supervivientes») tienen carácter retrospectivo y no implica la idea de algo posterior a lo cual esté ordenado. En el v. 17 la palabra se encuentra de nuevo, y sin ninguna adición; tampoco en toda la literatura griega se halla ningún ejemplo en que esta palabra se una a la preposición «para» (los que queden para...). En cambio, el verbo φθάνω (anticiparse) supone ordinariamente un fin, y Pablo señala este fin mediante la partícula εἰς, tanto aquí como en otros pasajes [47]. Desafortunadamente los pocos comentarios griegos antiguos no se ocupan de la forma exacta que se ha de dar a este texto. El único que se expresa claramente en este punto es Severiano de Gábala: «Si sucediera que la venida de Cristo se realizara en este momento, nosotros, los que hoy estamos vivos, en la parusía de Cristo (ἐν τῇ παρουσίᾳ) no nos anticiparíamos a los que ya han muerto.»

Sobre el momento mismo de la parusía Pablo no afirma nada, y sus palabras tienen, por consiguiente, igual valor tanto si la parusía tarda como si es inminente. Su único propósito es consolar. Por eso dice a los destinatarios que sus hermanos difuntos no se ven en ningún caso defraudados en su anhelo por ver el día del Señor; la muerte no los ha privado de esta esperanza. Al decir «nosotros los que estamos vivos», no pretende en realidad discutir si él y sus lectores lo estarán aún en el momento de la parusía, ya que la ignorancia de aquel momento no permite afirmar ni negar nada al respecto; lo único que quiere afirmar es lo siguiente: nosotros, los que actualmente estamos vivos, no tenemos ninguna ventaja con relación a los muertos, ni éstos ninguna desventaja con relación a nosotros, siendo así que ni llegarán tarde al encuentro del Señor, ni se verán excluidos de ningún acto de su triunfo.

16 Para demostración de esta tesis, Pablo describe ahora más

47. Cf. Rom 9,31; Flp 3,16; cf. ANSELM WIMMER, OSB, en «Biblica» 36 (1955) 273-286.

detalladamente los sucesos escatológicos, recurriendo a la tradición judía y cristiana, en un cuadro que presenta puntos de contacto con lo que él mismo escribirá más tarde en 1Cor 15, 52, y con el discurso apocalíptico de Jesús (Mt 24,30s). Pero en ningún caso es su intención agotar el tema; en cartas posteriores dará aún nuevos pormenores, tales como la retribución en el juicio final[48] y la glorificación del cuerpo[49].

Los sucesos escatológicos comprenden tres etapas, que no necesariamente están ordenadas cronológicamente.

1) «El Señor... descenderá del cielo.» Esto significa que vendrá en forma visible, en su naturaleza humana, rodeado de poder y de gloria, para dar pleno cumplimiento a su obra. El Apóstol menciona tres circunstancias que acompañarán este hecho: un mandato de Dios Padre, el único que conoce aquel día, que él señaló con su poder[50]. La segunda circunstancia es el sonido de la voz de un ángel, identificado, según las ideas de la época, con el arcángel Miguel[51]. Por último, resonará la trompeta de Dios; es una circunstancia que nunca falta en las descripciones de los sucesos escatológicos[52]. Estos tres puntos no es necesario entenderlos como pormenores realmente distintos unos de otros; basta con que un ángel por mandato de Dios toque la trompeta como anuncio de la venida del Señor. Pero aun en este caso no hay que imaginarse el toque de la trompeta en forma demasiado material. Se trata de una descripción en estilo apocalíptico, y sólo los hechos mismos permitirán decir cuáles de estos rasgos pertenecen a la realidad y cuáles a la metáfora y al simbolismo. Lo esencial de la descripción, rica en imágenes, se reduce a la afirmación de la obra misteriosa y omnipotente de Dios, que pone fin a la historia del mundo.

2) El segundo acto del drama será la resurrección de los que murieron en Cristo. El estar en Cristo, que para Pablo constituye el ser mismo de la existencia cristiana, no sufre

48. 2Tes 1,6-9; Rom 14,10; 2Cor 5,10.
49. 1Cor 15,51; Flp 3,21.
50. Mc 13,32; Act 1,7.
51. Cf. Jdt 9; Dan 10,13; 12,1; Ap 12,7.
52. Cf. 1Cor 15,52; Mt 24,31.

menoscabo alguno por la muerte corporal. Así, de los que murieron en gracia se puede decir con propiedad que, aun después de la muerte, permanecen «en Cristo», y es ésta su mayor garantía de una futura resurrección (cf. Rom 8,11). De la resurrección de los paganos y de los pecadores no se ocupa Pablo en esta ocasión, dado que su único propósito es el de consolar por la muerte de los cristianos muertos en Tesalónica; más tarde, en cambio, ante el procurador Félix, afirmará explícitamente la resurrección de los justos y de los pecadores (Act 24,15).

17 3) Como tercer acto del drama escatológico, «nosotros, los que vivimos, los supervivientes» (es decir, Pablo y los acongojados de Tesalónica) seremos reunidos «con ellos» y arrebatados entre nubes por los aires al encuentro del Señor. No es del todo claro a quién se refieran las palabras «con ellos». Desde el punto de vista gramatical parecería preferible referirlas a la gran muchedumbre de los «muertos en Cristo» que ahora, revestidos de cuerpos gloriosos, se levantan de sus sepulcros. Pero sería más de acuerdo con el contexto entenderlas sólo de aquella porción de cristianos que son los difuntos de Tesalónica. La diferencia de sentido es en realidad poca. Pablo quiere decir que todos, tanto los que ahora viven como los que ya han muerto, serán arrebatados por una fuerza irresistible y misteriosa, y serán llevados al encuentro del Señor.

«Entre nubes», es otra circunstancia que el Apóstol agrega. Ya en las mitología paganas las nubes tienen especial importancia. Luego, en el Antiguo Testamento, son parte de toda teofonía [53]; son la morada de Yahveh (Sal 18,12), su carro [54], el escabel de sus pies (Nah 1,3). Aparecen asimismo en los pasajes apocalípticos de los profetas [55], entre los cuales merece especial mención Dan 7,13, donde se habla de «alguien que venía sobre las nubes del cielo, semejante a un hijo de hombre». Jesús relaciona este pasaje con su venida en calidad de juez al fin de los tiempos [56]. En la escena de la transfiguración,

53. Éx 19,16; Jue 5,4.
54. Is 19,1; Sal 104,3.
55. Sof 1,15; Jl 2,2.
56. Mt 24,30; Mc 13,16; Lc 21,27; Mt 26,64; Mc 14,62.

una «nube luminosa» cubre a Jesús, juntamente con Moisés y Elías, y desde la nube resuena la voz del Padre (Mt 17,5 par); en Ap 14,14-16 el vidente contempla a uno, semejante a un hijo de hombre, que tiene su trono en las nubes. Nuestro pasaje es el único en afirmar que también los justos serán arrebatados a lo alto entre nubes. Las nubes son aquí simplemente símbolo de la gloria, y quizá implican también una alusión al desprendimiento de los lazos terrenos.

Y «así», vale decir, llevados en estas condiciones al encuentro del Señor, verán cumplida toda la esperanza cristiana, ya que estarán «siempre con el Señor». El encuentro en los aires no será un acto pasajero, sino el principio de una unión sin *término*[57].

Para entender debidamente este versículo es necesario observar que Pablo no se refiere sino a la situación concreta y a las preocupaciones de sus destinatarios, sin pensar en dar respuesta a las no pocas cuestiones que al respecto se podrían plantear, tales como: ¿Pablo y sus destinatarios esperan ser testigos de la parusía antes de morir? ¿Los hombres de la última generación llegarán al estado glorioso sin pasar por la muerte, o deberán también morir, como se podría colegir de 1Cor 15,22 y de Rom 5,12? (1Cor 15,51 no es argumento en contra, ya que el versículo, a nuestro modo de ver, se ha de traducir con el mismo sentido que le da la Vulgata: ninguno quedará en poder de la muerte, pues todos resucitaremos). Pablo no pretende hablar del juicio final. Tampoco precisa si después del primer encuentro en los aires el Señor continuará en dirección a la tierra, para efectuar aquí el juicio, o si, en cambio, llevará inmediatamente consigo al cielo a cuantos le salieron al encuentro. Todas éstas son cuestiones que, al menos en nuestro pasaje, caen fuera de la perspectiva del Apóstol, y por consiguiente no es el caso de buscarles respuesta aquí.

Como conclusión de todo, el Apóstol vuelve a lo dicho en 18
el v. 13, insistiendo brevemente en que no busca otra cosa

57. A propósito de la expresión «estar en el Señor», véase el comentario a Flp 1,23.

sino llevarles consuelo. Los fieles deben ayudarse, recordándose unos a otros los motivos de consuelo que él les ha dado.

Exhortación a la vigilancia
5,1-11

1 Acerca del tiempo y del momento, hermanos, no necesi-
táis que os escribamos; 2 porque vosotros mismos sabéis per-
fectamente que el día del Señor vendrá como ladrón en plena
noche. 3 Cuando estén diciendo: «Paz y seguridad», entonces,
de repente, caerá sobre ellos la calamidad, como los dolores de
parto sobre una mujer encinta; y no habrá manera de escapar.
4 Pero vosotros, hermanos, no estáis en tinieblas, como para
que ese día os sorprenda como ladrón. 5 Pues todos vosotros
sois hijos de la luz e hijos del día. No somos de la noche ni
de las tinieblas. 6 No durmamos, pues, como los demás, sino
mantengámonos en vigilancia y sobriedad. 7 Porque los que
duermen, de noche duermen, y los que se emborrachan, de
noche se emborrachan; 8 pero nosotros, que somos del día,
seamos sobrios, revistiéndonos con una coraza *de fe y de amor*
y con el yelmo de la esperanza de salvación. *9 Porque Dios no*
nos destinó a la ira sino a que alcancemos la salvación por
medio de nuestro Señor Jesucristo, 10 que murió por nosotros,
para que, ya nos sorprenda despiertos o ya dormidos, llegue-
mos a vivir en compañía suya. 11 Por lo tanto consolaos unos
a otros y edificaos como ya lo estáis haciendo.

-2 La afirmación de que no hay necesidad de instrucciones con respecto a la parusía es sólo retórica, ya que por 4,11 y 2Tes 3,11ss sabemos que fue una cuestión bastante discutida en Tesalónica; quizá Pablo se propone responder aquí directamente a una pregunta de los tesalonicenses llegada a él por intermedio de Timoteo. Si les dice que no tienen necesidad de que les escriba al respecto, es porque la comunidad sabe ya, por su catequesis oral, lo que le interesa saber y lo que él personalmente está en condiciones de enseñarle. En todo caso, el momento exacto es desconocido. El día de la parusía llegará

de sorpresa, o, para decirlo con una metáfora, llegará como el ladrón durante la noche. No se trata, en ningún caso, de que la parusía debe suceder efectivamente en las horas de la noche. Es una metáfora de que Jesús mismo se sirve[58], y que debió ser de uso común en la Iglesia primitiva, pues también la emplean 2Pe 3,10 y Ap 3,3; 16,15. El carácter repentino de la parusía no se desmiente por el anuncio de ciertos signos premonitorios, a los que Pablo se refiere en 2 Tes 2,3ss, dado que tales signos tampoco permiten determinar el momento preciso en que sucederá. Cristo también habló de señales que preceden a la caída de Jerusalén y al fin del mundo (Mt 24ss), y con todo exhortó a la vigilancia, para evitar ser sorprendidos en la indiferencia, como pasará a tantos otros.

El Apóstol amplía más su pensamiento, sirviéndose de otra 3
figura: si los hombres, creyéndose seguros, se entregan a gozar de los bienes terrenos, la ruina vendrá sobre ellos repentina e inevitablemente, como los dolores del parto sorprenden a la mujer encinta. Pablo piensa en los infieles y en los impíos, para quienes aquel día será día de terror, pues será el principio de su ruina eterna. Una vez más resuena en este pasaje el discurso escatológico de Jesús (Mt 24ss), tan nítidamente que es justo ver en él su fuente de inspiración. Es indudable que tanto el contenido como las sugestivas figuras de aquel discurso eran elemento inseparable de la catequesis primitiva.

Con el v. 3 terminan las reflexiones que el Apóstol había propuesto al principio a manera de título de todo el pasaje. Todo se reduce, en definitiva, a esta afirmación: el momento de la parusía es desconocido. Pero es una afirmación que para nosotros tiene mucha importancia, por ser la expresión auténtica de su pensamiento en la más antigua de sus cartas. No se puede pasar por alto el hecho de que Pablo no se empeña en moderar la tensión con que los tesalonicenses aguardan la proximidad de la parusía, ni la presenta como fundamentalmente errónea; es más, su insistente exhortación a la vigilancia contribuye hasta cierto punto a fomentar tal actitud. No se puede negar que incluso algunas de sus afirmaciones poste-

58. Mt 24,43; Lc 12,39.

riores [59] implican veladamente la proximidad de la parusía. Si hubiera tenido la convicción de que aún era preciso esperar siglos y milenios, otra hubiera sido su actitud frente a la confusión surgida en Tesalónica; ni hubiera dejado de ocuparse del problema que ofrece el estado de las almas entre la muerte y la futura resurrección, al cual sólo alude de paso en Flp 1, 23; ni hubiera mostrado tanto interés por hablar del día de la parusía, en vez de llamar más la atención sobre el día de la muerte individual.

De otra parte, la afirmación tan explícita que hace en este pasaje muestra que Pablo, aun deseando personalmente el pronto retorno del Señor, no podía considerar la inminencia de la parusía como enseñanza de la revelación ni, en consecuencia, presentarla como tal a los fieles. Por la misma razón es inexacto atribuirle la pretensión de que él y la generación de su tiempo alcanzarían a ser testigos de la parusía, idea que se basa únicamente en una falsa interpretación de 1Tes 4,15-17 y 1Cor 15,51s. De otra parte, es innegable que tampoco excluye la posibilidad de un próximo fin del mundo.

4 La incertidumbre acerca del momento de la parusía sirve al Apóstol de ocasión para llamar a la comunidad a la vigilancia, a fin de que aquel día no la sorprenda impreparada. Casi naturalmente apela aquí al contraste, tan usado por los profetas, entre día y noche, luz y tinieblas, vigilancia y sueño, sobriedad y embriaguez. Él emplea estas expresiones en sentido ético, pero en tal forma que los términos conservan hasta cierto punto su significado propio, de donde resulta una alegoría rica en imágenes, pero de sentido nítido. Como el ladrón, en la noche, sólo puede sorprender a quienes andan a oscuras, así el día del Señor sólo sorprenderá a quienes se obstinen en la infidelidad y en los vicios que la acompañan.

5 Pero los hermanos de Tesalónica no son de este número, iluminados como están por la luz de la fe y adornados con las virtudes que germinan al calor de ella. Al decir esto, Pablo pasa de la segunda a la primera persona plural, con la intención manifiesta de incluirse también él en la santa comunidad

59. 1Cor 7,25-31; Rom 13,11.

de los fieles y estrechar así más los vínculos que los unen mutua- 6
mente. Si nos hemos librado de la noche y de las tinieblas, en
las cuales duermen todavía los paganos, es nuestro deber velar
y ser sobrios. Ambas expresiones tienen valor simbólico. Vigilar significa tener presente la venida del juez, y ser sobrios quiere decir estar preparados a recibirlo, llevando una vida moral sana.

En el v. 7 el Apóstol prosigue con la misma metáfora: los 7
que duermen, de noche duermen; son los infieles, que nada saben del fin de nuestra existencia terrena y de que ésta ha de concluir antes del retorno de Cristo; por eso viven entregados a satisfacer todo género de placeres sensibles. Los goces nocturnos son un ejemplo de los vicios comprendidos bajo la denominación de concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne y soberbia de la vida, o simbolizan el conjunto de todos ellos (cf. Rom 13,13). Los que duermen y los que beben designan a las mismas personas; la noche es símbolo de su esclavitud, de las tinieblas espirituales en que sus almas se encuentran sumidas. En esta atmósfera es lógico, más aún, inevitable, que su inteligencia se embote y sus sentidos se embriaguen de las cosas terrenas.

Mas tratándose de nosotros, que espiritualmente vivimos 8
a plena luz del día, es no menos lógico que seamos sobrios, vale decir, que tengamos la vista fija en la meta y el corazón libre de todo lo que es contrario a Dios. Tal disposición no se puede alcanzar sin luchar; por eso es necesario contar con las armas de Dios, revestirse con una coraza de fe y de amor, y protegerse con el yelmo de la esperanza [60]. Las fuerzas sobrenaturales que nos impelen hacia lo alto son las tres virtudes teologales, mencionadas aquí en el mismo orden de 1,3; la «carne», en cambio, arrastra siempre hacia abajo aun a quie-
nes ya han sido redimidos. Armados de tales virtudes, podemos 9
mirar con alegría de corazón el retorno del Señor. Es cierto que, en su calidad de juez, verterá sobre sus enemigos la copa de su ira; pero esto no ha de atemorizarnos, ya que Dios nos destinó a la salvación eterna, y precisamente en aquel día en-

60. Véase el comentario a Ef 6,10-20: la armadura de Dios.

traremos en posesión de ella. Mediador de la salvación es nuestro Señor Jesucristo en persona, que entregó su vida para rescate nuestro.

10 Una vez más vuelve ahora Pablo al punto de partida de su exposición. Los fieles de Tesalónica lloran a sus muertos (4,13ss); el Apóstol les repite lo que ya les ha dicho antes en sentido ético: poco importa, en definitiva, que aún vivamos o que reposemos en el sepulcro, siendo así que la meta está asegurada para todos. Si hoy nos vemos separados por la violencia de la muerte, llegará el día en que nos reunamos de nuevo para vivir en sociedad con Cristo.

11 Tales son los pensamientos con que los fieles se han de consolar recíprocamente, según la recomendación de 4,18. Pero Pablo agrega aún la idea de que los cristianos «se edifiquen unos a otros». La comparación de la vida del cristiano con una edificación espiritual, que en este pasaje usa por primera vez, es tan cara a Pablo, que por ejemplo en la primera carta a los Corintios la emplea no menos de seis veces, valiéndose de ella como de punto de partida para amplias reflexiones. Mientras vivamos sobre la tierra, nuestro edificio espiritual está siempre en construcción. Cada buena acción, cada palabra buena es una piedra más que agrega. Pero los fieles no deben olvidar que constituyen una comunidad santa, y que en consecuencia están obligados no sólo a preocuparse por construir su propia casa, sino por ayudar a construir la de su hermano. Pablo termina reconociendo que así se procede ya en Tesalónica.

Exhortaciones relativas a la vida de la comunidad 5,12-24

[12] *Os rogamos, hermanos, que reconozcáis el esfuerzo de quienes trabajan entre vosotros y están al frente de vosotros en el Señor, y os reprenden.* [13] *Tened hacia ellos la mayor estima con amor, por lo que están haciendo. Procurad la paz entre vosotros mismos.*

[14] *Os exhortamos, hermanos, a que reprendáis a los inquie-*

tos, animéis a los pusilánimes, sostengáis a los débiles y seáis
comprensivos para con todos. 15 *Procurad que nadie devuelva*
a otro mal por mal, sino buscad siempre lo bueno entre vos-
otros y con todos.

16 *Estad siempre alegres.* 17 *No dejéis nunca de orar.* 18 *Dad*
gracias en toda ocasión; pues esto es lo que Dios desea de
vosotros en Cristo Jesús. 19 *No apaguéis el Espíritu,* 20 *no des-*
preciéis el don de profecía, 21 *sino examinadlo todo y quedaos*
con lo bueno; 22 *guardaos de todo lo que resulte perverso.*

23 *Que el Dios mismo de la paz os santifique totalmente,*
y que todo vuestro ser: el espíritu, el alma y el cuerpo, sea
custodiado irreprochablemente para la parusía de nuestro Señor
Jesucristo. 24 *Fiel es el que os llama, y lo realizará.*

En sus consideraciones finales, Pablo se refiere a las con- **12**
diciones necesarias para que la vida común transcurra en armonía. La primera de todas es reconocer la autoridad de quienes presiden[61]. Por esta época la iglesia de Tesalónica tenía ya sus jefes propios, establecidos quizá por el Apóstol mismo antes de su partida, o más tarde por Timoteo en representación suya. En breves palabras recuerda a quienes presiden cuáles son sus deberes, y a la comunidad la obligación que tiene de secundar su misión: 1) Su obra es un servicio que se presta a los fieles, pero un servicio arduo y lleno de sacrificios; 2) su puesto al frente de la comunidad se apoya en la autoridad de Cristo; 3) a ellos toca velar por la disciplina y el buen orden,
y guiar a los fieles, con su enseñanza y exhortaciones, por el **13**
camino de la santificación. Razones de más para que éstos los acaten con respeto y caridad, no con hipocresía ni con sumisión de esclavos. El amor ha de ser el pago de sus fatigas. En sus relaciones mutuas deben esforzarse por conservar la paz, hasta lograr que de ellos se pueda decir lo que se decía de la Iglesia madre, de Jerusalén: «Uno era el corazón y una el alma de la muchedumbre de los que habían creído» (Act 4,32).

En una comunidad todavía nueva y en vías de formación, **14**
como era la de Tesalónica, es natural que hubiera deficiencias

---

61. Véase el comentario a Flp 1,1: obispos y diáconos en Filipos.

de todo género. Pablo las toma en cuenta en las siguientes exhortaciones, que dirige primeramente a los que presiden la comunidad, pero también a todos los hermanos. Debe corregir a los «inquietos»; el término griego correspondiente, tomado del lenguaje militar, designa a «los que están fuera de la fila», es decir, a quienes no quieren someterse a las normas establecidas en la comunidad. Los «pusilánimes» son los que viven entregados exageradamente a la tristeza por causa de los difuntos; éstos tienen necesidad de una palabra de aliento y de consuelo. Los débiles deben ser aquellos que, enfrentados a las primeras persecuciones, no manifiestan suficiente entereza de espíritu, suficiente heroísmo cristiano; de ellos deben cuidar los fuertes.

Por lo demás, es preciso tener paciencia y comprensión con todos. La perfección moral y el valor heroico son, más que condición previa, meta a donde debe conducir la fe en Cristo; y en el esfuerzo por llegar a ella deben ayudarse y sostenerse los unos a los otros. No hay razón para concluir de este versículo que Pablo se dirija a tres grupos concretos de personas; simplemente distingue tres actitudes espirituales, y las caracteriza en forma tan general que es imposible identificarlas con precisión. Al fin y al cabo, en toda comunidad y en todo tiempo se encuentran inquietos, pusilánimes y débiles.

15 Conforme el mandato del Señor (Mt 5,38-48), la caridad cristiana debe descartar el derecho a la venganza. El mal no se debe compensar con otro mal, sino vencer con la bondad (Rom 12,17.21), y a esto se han de dirigir siempre todos los esfuerzos del cristiano, ante todo con respecto a los propios hermanos en la fe, pero también en relación con los demás hombres. Cristo echó por el suelo los límites estrechos en que el judaísmo pretendía encerrar el precepto del amor mutuo (Mt 5,43-45).

16-18 La actitud cristiana que corresponde a la voluntad de Dios se caracteriza, según Pablo, por tres rasgos: alegría, oración y acción de gracias. «Estad siempre alegres», incluso en las horas de sufrimiento (1,6), ya que ningún dolor desvirtúa el fundamento de nuestra alegría, que es la certeza de la salvación en Cristo. «No dejéis nunca de orar.» No se trata, desde

luego, de una continua oración vocal; la conciencia de nuestra unión con Dios, la plena confianza del alma en Dios es ya una auténtica oración, aunque no se exprese en palabras. «Dad gracias en toda ocasión», aun por las pruebas y los sufrimientos; una fe aquilatada sabe reconocer que cuanto viene de la mano de Dios redunda en beneficio de nuestra salvación. Esta disposición de alma corresponde al querer de Dios, conforme nos lo reveló en Cristo Jesús, en quien nos es posible alcanzarla como don suyo.

En relación con el uso de los carismas de Pablo algunas **19-22**
instrucciones, que se comprenden mejor a la luz de la exposición que al respecto hace en 1Cor 12-14. «No apaguéis el Espíritu», es una imagen que representa al Espíritu bajo la figura del fuego y de la luz. Pablo conoce y aprecia en todo su valor la obra extraordinaria del Espíritu Santo en la Iglesia, y quiere que no se le ponga obstáculo, pues esto equivaldría a rechazar la gracia de Dios, siendo nuestro deber sacar provecho de ella. De los carismas, el más importante para Pablo es la profecía (1Cor 14,1). Ésta no es exclusivamente el anuncio de acontecimientos futuros, pues «profeta» es ante todo el que tiene por misión dar a conocer la voluntad de Dios en determinadas circunstancias de la vida. «El que profetiza habla a los hombres, edifica, exhorta y anima» (1Cor 14,3).

Pese a la alta estima de los carismas, en especial de la profecía, no se oculta al Apóstol que aun en este campo el elemento humano puede infiltrarse y desempeñar un papel importante. Por eso quiere que los fieles sepan discernir, y que no retengan sino lo que, después de suficiente examen, se acredite como bueno y auténtico. No todos, evidentemente, están en capacidad de hacerlo, pero Dios concederá siempre a unos cuantos el don del «discernimiento de espíritus» (1Cor 12,10), para evitar que toda la comunidad se vea alguna vez inducida a error [62]. Pablo termina, pasando de lo particular a lo general, con la exhortación a mantenerse alejados del mal en todas sus manifestaciones.

Las exhortaciones del Apóstol concluyen con una solemne **23**

---

62. Cf. 1Cor 14,29; 1Jn 4,1-3.

oración, casi en los mismos términos que en 3,11-13, dirigida al Dios de la paz», al dador y fuente de la verdadera paz, pidiéndole complete la obra de santificación de los tesalonicenses. Si el hombre se deshace de todo lo que es ajeno y contrario a Dios, se convierte desde todo punto de vista en objeto del beneplácito divino; lo importante es entonces conservar este estado hasta el día del Señor. Pablo anhela que, para la venida del Señor, sus destinatarios puedan presentarse irreprochables en todo su ser, espíritu, alma y cuerpo.

Desde el tiempo de los padres de la Iglesia se ha discutido si Pablo en este pasaje distingue «espíritu, alma y cuerpo» en el sentido de los griegos, como tres elementos constituidos del ser humano (tricotomía), o si se mantiene dentro de la concepción judía, según la cual el hombre consta sólo de cuerpo y alma (dicotomía); en el primer caso, «espíritu» equivaldría al concepto platónico de «razón» (νοῦς), según el uso de Filón. De todos los escritos del Apóstol es éste el único pasaje en que él enumera sucesivamente los tres elementos, pero sin caracterizarlos con precisión; esto hace difícil saber cuál es su pensamiento. Una cosa parece indiscutible, y es que, colocando estas palabras en la oración con que termina su carta, Pablo no pretende instruirnos en el terreno de la antropología, sino sólo exhortar a sus destinatarios a no descuidar el trabajo de su santificación personal.

Con todo, no está por demás preguntarnos qué significan cada uno de los términos en cuestión. «Cuerpo y alma» no presentan dificultad, pero queda por saber el sentido del término «espíritu» (πνεῦμα). En el lenguaje de Pablo, el término designa muchas veces al Espíritu Santo, presente en el alma de los justificados. Esto hizo que los comentaristas antioquenos, y con ellos muchos exegetas de tiempos posteriores, lo interpretaran también aquí en el mismo sentido. Para citar un ejemplo, Severiano de Gábala escribe: «Nunca habló de "espíritu, alma y cuerpo" para referirse a un infiel, sino sólo a los fieles; en éstos, el cuerpo y el alma pertenecen a la naturaleza, y el espíritu a la gracia: es el carisma de los fieles.» Contra esta interpretación se puede objetar, sin embargo, que en nuestro versículo la expresión «espíritu» es enteramente paralela

de «alma y cuerpo»; igual que éstos últimos, el espíritu debe conservarse irreprochable, lo que significa que también él está expuesto a sufrir daño, sin dejar por eso de existir. Ahora bien, del Espíritu Santo no se puede hacer tal afirmación. Por otra parte, Pablo no habría designado al Espíritu Santo como «vuestro ser: el espíritu».

Aceptado, pues, que el espíritu es parte del ser humano, ¿qué relación guarda con el «alma»? En no pocos lugares Pablo utiliza los dos términos sin hacer gran diferencia entre ellos [63]. El «espíritu» desempeña con respecto al cuerpo y a la vida corporal las mismas funciones que el «alma»; es el término opuesto a «cuerpo» (σῶμα) [64] igual que lo es a «carne» (σάρξ) [65]. Nunca considera Pablo la vida intelectual del hombre como dependiente de otro principio que no sea el principio animal, ni reconoce al espíritu natural del hombre mayor perfección esencial que al alma. De lo dicho es lícito concluir que Pablo, como todos los demás escritores del Nuevo Testamento, se mantiene dentro de la dicotomía judía. Para él no hay más que dos elementos constitutivos del ser humano, el cuerpo y, como principio de vida, el alma, a la cual llama también «espíritu». Alma y espíritu son, pues, sinónimos. Cuando en una misma frase emplea los dos términos, como en nuestro versículo y en Heb 4,12, parece que «espíritu» se refiere a las fuerzas superiores, y «alma» a las inferiores; juntamente con el cuerpo, constituyen al hombre entero. Pablo desea que el hombre, así completo, se conserve irreprochablemente para el día de la parusía. Aquel día, según la expresión de 1Cor 3,13, pondrá de manifiesto si los tesalonicenses se han santificado en todo su ser.

Pero la santificación es obra y don de Dios. Expresando 24
su ilimitada confianza en él, Pablo termina su oración. Dios es fiel, y si llamó a los tesalonicenses «a su reino y gloria» (2,12), se puede tener la certeza de que llevará a término la obra comenzada.

63. Cf. 1Cor 16, 18; 2Cor 7,13.
64. Cf. 1Cor 5,3s; 7,34; Rom 8,10.
65. Cf. 1Cor 5,5; 2Cor 7,1; Col 2,5.

Conclusión
5,25-28

25 *Hermanos, orad también por nosotros.*

26 *Saludad a todos los hermanos con el ósculo santo.* 27 *Os conjuro por el Señor que sea leída esta carta a todos los hermanos.*

28 *La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros.*

25 El gran Apóstol pide también para sí las oraciones de la
comunidad. El interceder los unos por los otros crea un vínculo
espiritual que une estrechamente a padres e hijos ante Dios.
26 Expresión sensible de tal vínculo es el «ósculo santo» que él
ofrece a los fieles, y que éstos deben participar a todos los
hermanos. Es un beso «santo», para que se distinga del beso
sensual o puramente convencional, y sobre todo porque, dado
en Cristo, es un acto sagrado [66]. Quizá haya sido el propio Pablo
quien lo introdujo en las reuniones litúrgicas como signo de
caridad fraterna. Es, en todo caso, una costumbre que ya
Justino, Tertuliano, Clemente de Alejandría y Agustín conocen,
y una práctica que, conservada aún hoy en las misas solemnes,
trata actualmente de renovarse.
27 Pablo pasa ahora del plural al singular, lo que se explica
fácilmente si se acepta que, tanto aquí como en la carta si-
guiente (2Tes 3,17), escribió las últimas frases de su puño y
letra. Algunos se preguntan por qué Pablo refuerza aquí con
un juramento la orden de leer la carta en presencia de toda
la comunidad. Este hecho no da pie para concluir que existiera
cierta tensión entre los dirigentes y los simples fieles. Posterior-
mente, la costumbre de instruir a través de las cartas se hizo
más común, y para las comunidades era cosa natural leer las
cartas del Apóstol durante las reuniones litúrgicas. Pero aquí
nos hallamos ante la primera de sus cartas, y no debe extrañar
que el autor subraye con cierta insistencia su deseo de que sea
28 divulgada. Pablo concluye con la bendición de costumbre.

---

66. Cf. Rom 16,16; 1Cor 16,20; 2Cor 13,11.

CARTA SEGUNDA A LOS TESALONICENSES

Introducción epistolar
1,1-12

Dedicatoria y saludo
1,1-2

[1] *Pablo, Silvano y Timoteo, a la Iglesia de los tesaloni-*
censes, fundada en Dios, nuestro Padre, y en el Señor Jesu-
cristo: [2] *paz y gracia a vosotros, de parte de Dios Padre y del*
Señor Jesucristo.

El saludo inicial, comparado con el de la primera carta, es **1-2**
un poco más elaborado, en cuanto llama a Dios «nuestro» Padre (v. 1), habla de «Dios Padre y del Señor Jesús» como de única fuente de todos los dones celestiales que Pablo desea a la comunidad (v. 2). «Dios Padre» es quien los concede, y «el Señor Jesús» es su mediador.

Palabras de aliento para el tiempo de la parusía
1,3-12

[3] *Constantemente tenemos que estar dando gracias a Dios por vosotros, hermanos, como es justo, porque vuestra fe crece considerablemente y cada vez es mayor el amor de cada uno de vosotros por los demás.* [4] *Esto nos permite, en las Iglesias de Dios, enorgullecernos de vosotros: de vuestra constancia y fe en medio de todas vuestras persecuciones y de las tribulaciones que soportáis.*

[5] *Así se manifiesta el justo juicio de Dios, para que vosotros resultéis dignos de ese reino de Dios, por el que también padecéis.* [6] *Realmente, a los ojos de Dios es justo que los que os atribulan sean a su vez atribulados,* [7] *mientras que vosotros, los atribulados, encontréis, juntamente con nosotros, el debido reposo, en la revelación del Señor Jesús (cuando baje) del cielo con los ángeles de su poder,* [8] en medio de fuego flameante (Is 66,15), *para* hacer justicia con los que no han reconocido a Dios (Jer 10,25; Sal 79[78]6) *y no han aceptado el Evangelio de nuestro Señor Jesús.* [9] *Estos tales padecerán el castigo de la ruina definitiva,* alejados de la presencia del Señor y de la gloria de su poder (Is 2,10.19.21), [10] *cuando venga, en aquel día* (Is 2,11.17), *a* ser glorificado en medio de sus *santos* (Sal 68 [67]36; 89[88]8) *y a ser admirado por todos los que creyeron, y realmente, entre vosotros fue creído nuestro testimonio.*

[11] *Teniendo esto en cuenta, no cesamos de orar por vosotros, para que nuestro Dios os haga dignos de su llamada y consuma, con su poder, todo gozo en el bien y actividad de fe,* [12] *para que así sea glorificado el nombre de nuestro Señor Jesús en vosotros, y vosotros en él, según la gracia de nuestro Dios y (del) Señor Jesucristo.*

3 El agradecimiento a Dios es para Pablo una obligación, añadiendo, además, que es «justo»; esta palabra seguirá resonando a través de los tiempos en la introducción al prefacio de la misa. Motivo de su gratitud es el enorme crecimiento de la fe y la fuerza con que se difunde el amor mutuo en la co-

munidad. La fe de los tesalonicenses se ha manifestado tan 4
bien fundada, aun en medio de las mayores dificultades, que él y sus colaboradores hablan con orgullo de ella, incluso ante otras comunidades cristianas. El buen nombre de los hijos es motivo de gloria para sus padres. En 1Tes 3,7 se hablaba ya de tribulaciones por causa de la fe; aquí se añaden a ellas las persecuciones. Como se ve, la situación ha empeorado, pero los fieles también han ganado en firmeza y capacidad de resistencia.

En estas circunstancias Pablo los consuela invitándolos a 5-7
pensar en el juicio de Dios. Sufrir por el reino de Dios da cierto derecho a su futura posesión (cf. 1Tes 3,3s); garantía de ella es la justicia divina, que dará a cada uno según sus obras (Rom 2,6). Para dar mayor fuerza a su afirmación, el Apóstol insiste en que los sufrimientos de la comunidad son requisito para su glorificación, según un designio de Dios que nadie puede contradecir. Es el viejo problema, tan trajinado en los salmos, de por qué el justo tiene que sufrir mientras el impío disfruta de las alegrías de la vida; el equilibrio no se restablecerá sino al fin de los tiempos. Así, pues, las angustias actuales son garantía de un alivio futuro, es decir, del descanso eterno que hallarán en Dios. Pablo se incluye, de propósito, entre los que aspiran a tal descanso, porque, sufriendo con sus hijos, participa de su esperanza.

El momento en que definitivamente se restablecerá el orden será el día de la parusía[1]. Pablo lo llama aquí «revelación» (cf. Lc 17,30): el misterio de Cristo permanece aún oculto para nosotros, pero en este día se revelará completamente. El mundo entero contemplará su gloria y reconocerá su obra en cuanto Señor de la Iglesia y del mundo, que, si hasta ahora ha permanecido oculta, no por eso implica menos poder y bondad.

La revelación de Cristo se describe en los términos apoca- 8
lípticos tradicionales, tomados en su mayor parte del Antiguo Testamento. Bajará del cielo (Act 1,11), acompañado de los ángeles, servidores de su poder (Mt 25,31), rodeado de llamas de fuego (Is 66,15), símbolo de su majestad divina. El juicio

1. Cf. comentario a 1Tes 2,17-3, 13.

vengador, llamado en el AT «venganza» de Dios (Is 66,15, etc.), se lleva a cabo sobre aquellos «que no han reconocido a Dios», es decir, sobre los paganos[2], y sobre los judíos, que no han aceptado al Evangelio de Jesús (cf. Rom 10,16). La fe en su mensaje salvador es no sólo un acto del entendimiento, sino también de la voluntad; de ahí que Pablo hable de «obedecer
9 a la fe»[3]. El reconocimiento de Jesús como «Señor» exige la sumisión a su voluntad. La «ruina definitiva» que los sometidos a juicio sufrirán como castigo, no significa aniquilación, sino sufrimiento punitivo, consistente, según expresión que Pablo toma de Is 2,10.19.21, en el alejamiento «de la presencia del Señor y de la gloria de su poder». Son arrojados de su presencia, en tanto que los salvados permanecerán con el Señor[4]. «En aquel día», el día de la parusía, se cumplirá la separación definitiva.

10 El cuadro del juicio termina con una mirada a los salvados. Valiéndose de una expresión de los salmos, Pablo dice: «Cuando venga a ser glorificado en medio de sus santos»; la gloria es propiedad del Señor, que la irradia y participa a los suyos a través del Espíritu, como se lee en 2Cor 3,18: «Nosotros todos, con el rostro descubierto, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, su imagen misma, nos vamos trasfigurando de gloria en gloria como por la acción del Señor, que es Espíritu.» La gloria es un don escatológico, otorgado «en aquel día»[5], pero no es exclusivamente escatológica, ya que Dios, por el hecho mismo de habernos predestinado, llamado y justificado, en parte también nos ha glorificado ya[6]. Desde el momento en que el fiel es incorporado a Cristo por el bautismo, entra a participar de su gloria. Pero es una posesión apenas en estado inicial, y la gloria permanece oculta hasta «aquel día», en que se hará manifiesta y se comunicará definitivamente.

«Los que creyeron» son los mismos a quienes antes se dio

2. Cf. Jer 10,25; Gál 4,8.
3. Rom 1,5; 16,26.
4. Cf. 1Tes 4,17; 5,10; Flp 1,23.
5. Cf. Col 3,4; Flp 3,21; Rom 8,18; 1Cor 15,43.
6. Rom 8,30; cf. Ef 2,5s.

el nombre de «santos». También la fe es don de Dios (Ef 2,8), y a Él se ha de atribuir en último término la conquista de los tesalonicenses para el cristianismo; los fieles tienen, pues, motivos de sobra para admirar y exaltar la obra de salvación de la cual son beneficiarios. Pablo asegura de paso que los destinatarios han aceptado su predicación con espíritu de fe y son, por consiguiente, del número de los santos, que están en vía de alcanzar la gloria.

Con una oración termina el Apóstol la introducción a su 11
carta. Dios, que llamó a los tesalonicenses a la fe cristiana, y por lo mismo a la salvación, se digne usar de su poder para cumplir plenamente su obra, y sostenga a los fieles con su gracia, a fin de que éstos lleven una vida digna de su vocación; que se digne hacer fructificar todos sus esfuerzos por mantenerse en el bien, y así, mediante las buenas obras inspiradas en la fe, realicen su perfección.

Fin de toda la obra de Dios y de la actividad del hombre 12
ha de ser la glorificación del «nombre de nuestro Señor Jesús». «Nombre» significa aquí la persona misma. Según el contexto, no se trata tanto del honor que es consecuencia del juicio final, cuanto del que le rinden los fieles viviendo santamente. Éstos, por su parte, también son glorificados ya desde este mundo, al ser admitidos a la comunión de vida con Jesús. Todo es obra de «la gracia de nuestro Dios y Señor Jesucristo». Los términos «Dios» y «Señor», unidos en griego por un solo artículo, podrían referirse como atributos a Jesucristo. Sin embargo, conociendo la libertad del Apóstol en el uso de los artículos y viendo cómo en otros casos semejantes usa doble artículo [7], se puede aceptar que también aquí habla de «nuestro Dios» y del «Señor Jesucristo» como de dos personas distintas.

---

7. 1Tes 3,11; 2Tes 2,16; 3,5.

1. *Instrucción acerca de la parusía de Cristo* 2,1-12

1 *Y ahora, hermanos, a propósito de la parusía de nuestro*
Señor Jesucristo y de nuestra reunión con él, os hacemos un
ruego: 2 *no os desconcertéis tan pronto, perdiendo el buen*
sentido, ni os alarméis, sea con motivo de una inspiración
o de una declaración o de una carta que se nos atribuya,
sobre la inminencia del día del Señor.
3 *Que nadie os engañe de ninguna forma. Porque primero*
ha de venir la apostasía y aparecer el hombre de la impiedad,
el hijo de perdición, 4 *el que se rebela y se alza contra todo*
lo que lleva nombre de Dios o es objeto de culto, llegando
hasta asentarse en el templo de Dios, mostrándose él mismo
como si fuera Dios. 5 *¿No os acordáis que, cuando estaba*
todavía entre vosotros, os hablaba de estas cosas?
6 *Y ahora ya sabéis lo que impide que él se manifieste en*
su momento. 7 *Porque el misterio de la impiedad está ya en ac-*
ción; sólo falta que desaparezca el que hasta ahora lo im-
pide. 8 *Y entonces aparecerá el impío, a quien el Señor Jesús*
destruirá con el soplo de su boca (Is 11,4), *y lo aniquilará con*
la manifestación de su parusía. 9 *Aquél tendrá también su*
parusía bajo la acción poderosa de Satán, en forma de toda
clase de poder, de signos y de prodigios engañosos, 10 *y de*
toda especie de seducciones de injusticia, destinadas a los que
están en vías de perdición, por no haber acogido el amor
de la verdad que los salvaría. 11 *Y por eso Dios les manda*
una fuerza poderosa de seducción que los lleve a creer en la
mentira, 12 *de suerte que acaben condenados todos los que*
no creyeron en la verdad, sino que se complacieron en la
injusticia.

1-2 Pablo vuelve una vez más al asunto que le movió a escribir la carta. Hay en Tesalónica quienes pretenden que la parusía del Señor es ya inminente, que ya ha amanecido el día en que entre nubes hemos de salir al encuentro del Señor (1Tes 4,17). Antes de comenzar sus instrucciones, el Apóstol invita a re-

flexionar serenamente y a no dejarse alarmar tan a la ligera[8]. Las habladurías de los exaltados no merecen crédito, por más que éstos pretendan apoyarse en declaraciones de algún iluminado o en alguna palabra que el Apóstol hubiera pronunciado o escrito anteriormente en este sentido. Pablo no tiene en esto ninguna responsabilidad, y niega categóricamente que de su parte haya fomentado en alguna forma tal estado de cosas.

Una vez recomienda con toda seriedad que en ningún caso 3
se dejen engañar por nadie. Afirma luego positivamente que el Señor no vendrá mientras no se cumpla algunos hechos concretos, los signos que precederán a la parusía. El primero de éstos es «la apostasía». Se trata, seguramente, de una apostasía de grandes proporciones en el seno mismo del cristianismo. Algunos padres, es cierto, pensaron que el Apóstol se refería aquí a algún hecho de carácter político, concretamente a una sublevación del pueblo judío contra la dominación romana; pero la historia se ha encargado de contradecirlos. De la apostasía se ocupa Pablo más ampliamente en 2Tim 3,1-9; el anuncio hace pensar también en el discurso escatológico de Jesús, donde se habla de la aparición de falsos mesías y profetas, que seducirán a muchos y harán sobrevenir tiempos en que se enfriará y reinará en su lugar la impiedad y el odio (Mt 24,4s.10-12). Se puede tener la certeza de que Jesús y Pablo se refieren a un mismo acontecimiento, confirmándose así una vez más que la enseñanza del Apóstol se inspira en la profecía de Jesús.

El segundo signo es la aparición de un rival de Dios y de Cristo. No es él el autor de la gran apostasía, sino aparece más bien como su punto culminante y está destinado a tener un fin espantoso al momento de la venida de Cristo. Por sus características, se trata de un hombre, pero de un «hombre de la impiedad», es decir, de un hombre que vive sin ley, o que se rebela contra la ley a la cual está sujeto; es, en otras palabras, el hombre del pecado. Impiedad y pecado son en Rom 4,7 dos términos sinónimos que expresan el extremo opuesto a la

8. La misma exhortación, con el verbo θροεῖσθαι, usado solamente en este pasaje, se lee también en el discurso apocalíptico de Jesús, en Mt 24,6 y Mc 13,7.

justicia. Siendo como es el hombre del pecado, es igualmente el «hijo de perdición», lo que significa, traduciendo la expresión semítica, «destinado a la perdición». El triunfo le será negado; esto lo deben saber los fieles desde ahora, para que el temor no se apodere de ellos.

4 Pablo presenta luego a este hombre de pecado como a enemigo jurado de Dios. Es «el que se rebela», cuya única razón de ser es combatir todo lo divino y sagrado, y que quisiera, incluso, eliminar a Dios y ocupar su puesto. Al expresarse así, Pablo se apoya en dos pasajes de los profetas, de donde toma las palabras características. En el libro de Daniel se dice, hablando de Antíoco IV Epífanes (169 a.C.), prototipo del que se rebela contra Dios: «El rey actuará a placer, se elevará y se engreirá por encima de todos los dioses; proferirá insolencias inauditas contra el Dios de los dioses y prosperará hasta que se colme la ira» (11,36). Ezequiel dice al príncipe de Tiro, por encargo de Yahveh: «Tu corazón se ha ensoberbecido, y has dicho: "yo soy un dios, ocupo una silla de dios en medio del mar". Aunque eres un hombre y no un dios, has igualado tu corazón al corazón de Dios» (2,8). El colmo de la locura es, en expresión de Pablo, que el adversario se proclame Dios y trate de ocupar el puesto de Dios en su propio santuario; la metáfora implica sin duda una alusión al templo de Jerusalén, pero el Apóstol no quiere profetizar ningún hecho concreto relacionado con el templo; que éste exista o no, es para la interpretación de sus palabras circunstancia completamente secundaria.

5 Este cuadro del futuro no anuncia, en realidad, nada nuevo a los tesalonicenses; ya en su predicación oral les ha hablado de todo esto, y ahora no hace más que recordárselo. La observación demuestra que era costumbre de Pablo incluir en su predicación, ya desde el principio, lo referente a los problemas escatológicos más importantes: el retorno glorioso del Señor y los hechos que le preceden, a saber, la gran apostasía y la aparición del hombre impío.

6 Hasta el momento en que el Apóstol escribe, estos dos hechos no se habían cumplido. ¿Por qué razón? Porque se interpone un obstáculo, explica Pablo. Y ese obstáculo impide

que el hombre impío entre en escena hasta cuando llegue «su» día, es decir, el momento que Dios le tiene fijado. Las palabras «ahora ya sabéis lo que impide» parecerían justificar la hipótesis de que en su predicación oral Pablo ha hablado de esto a los tesalonicenses. Pero hay serias razones en contra. El adverbio de tiempo «ahora», colocado al principio de la frase y en oposición al «todavía» del v. 5, indica una nueva situación e induce a pensar que se trata de una afirmación distinta. Es de notar, además, que en lo que sigue Pablo no alude para nada a instrucciones anteriores.

Por otra parte se podría uno preguntar cómo era posible que en Tesalónica hubiera surgido tanta inquietud por la inminencia de la parusía, si los cristianos de aquella Iglesia tenían noticia de un obstáculo que la retardaría indefinidamente. Por último, el verbo εἰδέναι (saber) indica no sólo la posesión de un conocimiento adquirido, sino su adquisición misma [9], de suerte que las palabras «y ahora sabéis» bien pueden equivaler a «sabed ahora que...». Podría, pues, tratarse de una nueva instrucción, necesaria, por lo demás, para justificar ante los exaltados el retraso de la parusía. Sólo que para tal fin bastaba con saber que el obstáculo existe de hecho, y no era necesario informar detalladamente sobre su naturaleza [10].

El v. 7 describe la situación actual del mundo, completando 7
así lo dicho en el v. 6. «El misterio de la impiedad está ya en acción.» Qué signifiquen estas palabras, lo dice Pablo con más claridad en Ef 2,1s, donde explica que los pecadores «caminan según la corriente de este mundo, según el príncipe de la potestad del aire, el espíritu que actúa ahora entre los hijos de la rebeldía». El verbo ἐνεργεῖσθαι (actuar, estar en acción), usado en ambos pasajes, indica que en uno y en otro caso el sujeto es el mismo, Satán, el autor de todo mal, quien, obrando secretamente, impulsa y mantiene en acción el poder del pecado. A este poder, Pablo le da el nombre de «misterio», por contraste con el «manifestarse», del «impío». Éste, que no es Satán en persona, sino una figura escatológica,

9. Cf. 1Tes 5,12; Rom 6,9; 1Cor 2,11s; 2Cor 5,16.
10. Cf. el *excursus* siguiente, acerca de «lo que retiene».

instrumento suyo, se manifestará cuando el «misterio de la impiedad» haya llegado a su punto culminante. Si este instrumento vive ya en el momento en que Pablo escribe, no lo dice, ni se puede deducir tampoco de la palabra «manifestarse», dado que Pablo la usa también al referirse a cosas futuras (Gál 3,23); hasta cierto punto parecería sin embargo insinuarlo, al presentar como hechos paralelos la parusía del «impío» y la parusía de Cristo (v. 9). Mas lo que al Apóstol interesa no es el momento de su nacimiento, sino el de su entrada en escena. En todo caso, no iniciará su actividad, no se manifestará hasta cuando «el que hasta ahora lo impide» no desaparezca de en medio. Si esto ha de suceder pronto, o en un futuro remoto, es secreto divino.

«Lo que impide» y «el que impide».

Los datos positivos que Pablo da sobre la naturaleza de «el (o lo) que impide», son desafortunadamente tan incompletos que no nos es posible hacernos una idea exacta al respecto. Aún hoy se puede repetir lo que afirmaba san Agustín: «Reconozco que no sé lo que el Apóstol quiso decir.» Todo cuanto sobre este punto pudo oír o leer, lo considera simples suposiciones [11].

La palabra griega que hemos traducido por «el que impide» o «lo que impide» es respectivamente el participio masculino y neutro del verbo κατέχειν pero en ambos casos, contra lo que desearía el lector, aparece sin complemento directo [12]. Algunas traducciones, es verdad, agregan como complemento el «impío»; pero la adición es fruto de una interpretación sujetiva y no está en el texto. En tales condiciones podría tomarse también como complemento directo el «misterio de la impiedad», es decir, la potencia oculta que obra por impulso de Satán. Esta potencia se ve retenida durante cierto tiempo

11. AGUSTÍN, *De Civitate Dei* 20,19.

12. Lo que en el v. 6 traducimos como oración completiva es literalmente un complemento de fin en el texto original. Nota del traductor de la edición castellana.

por una fuerza superior, y sólo cuando ésta sea quitada de en medio podrá Satán cantar victoria con la manifestación de su instrumento, el impío. Entendidas así las cosas, no es indispensable suponer que el impío, o «Anticristo», como se lo suele llamar, exista ya en el momento en que Pablo escribe. Pablo mismo parece descartar esta idea, porque de otra manera la parusía tendría que suceder dentro del tiempo que corresponde a la vida de un hombre, lo que estaría en contradicción con 1Tes 5,2, a menos que considerara al Anticristo como una colectividad, idea que tampoco se compagina con lo dicho en los v. 3s y 9s.

En el v. 6 Pablo parece referirse a un objeto, o a una fuerza, cuando habla de «lo que impide»; en el v. 7, en cambio, parece aludir a una persona, «el que impide». Pero, no habiendo razón alguna para pensar que quiera referirse a dos entidades diferentes, lo más lógico es admitir que se trata de una persona concreta y de lo que ella hace. Si sólo se tratara de un objeto o de una fuerza, no se comprendería por qué usa el masculino («el que impide»), y no solamente el neutro («lo que impide»). Al observar, por otra parte, que la potencia en cuestión actúa en favor de Dios y en contra de Satán, ya que impide al «impío», algunos intérpretes han querido identificarla con el mensaje de salvación anunciado por Pablo, o con el Espíritu Santo, con el arcángel Miguel o con las milicias angélicas. Pero, ¿cómo admitir que el Espíritu Santo o cualquier poder sobrenatural deban retirarse para ceder el paso al adversario de Dios?

Los antiguos escritores cristianos, a partir de Tertuliano, consideraron la potencia que impide como personificación del imperio romano, con el emperador a la cabeza. Tal interpretación, en cierta manera justificable desde el punto de vista histórico, se vio sin embargo desmentida por el curso mismo de la historia, y no parece ajustarse al pensamiento de Pablo. «El pensamiento del Apóstol no es político ni histórico, es teológico y escatológico. Él no reconoce jamás al Estado la función religiosa de protector de la Iglesia» (Rigaux).

Para nosotros resulta imposible reconocer en «el que impide», o «lo que impide», a alguna figura determinada del

mundo político o religioso. Los datos que ofrece el Apóstol son demasiado generales e imprecisos para que nos permitan llegar a una conclusión. Otros pasajes del Nuevo Testamento, que se podrían traer a cuento, son de poca utilidad para el caso.

Cabe ahora preguntar: ¿Los destinatarios de la carta llegaron a tener una idea clara del obstáculo a que Pablo se refiere? Como se dijo ya anteriormente, las palabras «ahora ya sabéis lo que impide» (v. 6) no son suficientes para dar una respuesta afirmativa. De otra parte, si los tesalonicenses llegaron a saber de qué se trataba, ¿por qué se perdió tan pronto la clave del misterio? Los más antiguos padres de la Iglesia no saben nada al respecto, ni existen huellas de tradición apostólica sobre este punto. Pero, se podría ir más lejos y preguntar aún: ¿Tuvo Pablo una idea clara de la naturaleza del obstáculo en cuestión? Y si la tuvo, ¿por qué no se expresó con mayor claridad?

Todo esto nos lleva a afirmar que la única conclusión posible es la siguiente: Pablo se refiere a la obra permanente de Satán, que cuenta en la tierra con su propio círculo de adeptos, a través de los cuales actúa; es el «misterio de impiedad». El poder del pecado, que en la hora actual trabaja ocultamente, pugna por avanzar más y más, y llega a su punto culminante en la manifestación del impío, que para él es un triunfo, si bien efímero y ficticio. Si este triunfo no llega aún, no es porque Satán lo quiera así, sino porque se le opone un poder superior contra el cual nada puede hacer, y que depende de un ser no menos personal que él. Este poder actúa del lado de Dios, y retiene al maligno. Ahora bien, si el Apóstol sabe, instruido tal vez por el discurso de Jesús (Mt 24 par) y la doctrina escatológica del judaísmo, que el adversario ha de entrar en escena algún día, debe necesariamente concluir que en ese día será removido por disposición de Dios el obstáculo que lo retiene. La iniquidad no tendrá entonces necesidad de actuar a escondidas; el adversario podrá manifestarse triunfante, con la fuerza que le viene de Satán. Mas pronto sobrevendrá el retorno de Cristo, que pondrá fin a este fantasma diabólico.

Si este enfoque del problema es exacto, la enseñanza del Apóstol en relación con «el que impide» o «lo que impide»

no sería más que una consecuencia lógica de lo que él sabe acerca del desenlace de la historia humana. Su manera de presentar los acontecimientos es tanto más explicable, cuanto que la sinagoga también se preocupaba afanosamente por saber a qué se debe el retardo de los últimos tiempos, y lo atribuía a la presencia de algún obstáculo. Precisar cuál fuera ese obstáculo, resultaba, desde luego, imposible. Se puede tener, en todo caso, por seguro, que en nada de esto se hace la menor alusión a un combate de carácter mitológico entre potencias enemigas enfrentadas unas contra otras. Quien actúa es sólo Satán; y éste es para Pablo, aquí como en muchos otros pasajes, un poder activo, dotado de personalidad propia. Su actividad no puede, sin embargo, sobrepasar los límites que Dios le tiene fijados, y su fracaso será, después de todo, una contribución al cumplimiento de los designos de Dios.

Así que el obstáculo desaparezca de en medio, el «impío» 8
entrará en escena y se manifestará. Con todo, Pablo no pasa a describir en seguida su obra nefasta, sino que insiste antes una vez más, como en el v. 3, en el triste fin que le espera. Sirviéndose de una expresión poética de Is 11,4, dice: «El Señor destruirá con el soplo de su boca», aludiendo así a una orden del Señor e insinuando la facilidad con que él vencerá a su adversario. No hay necesidad de combate; basta una palabra, un simple mandato. Para ilustrar más esta idea apela luego a otros términos. Como las tinieblas desaparecen en presencia de la luz, así el «impío» se desvanecerá ante la manifestación de Cristo; la sola presencia de Cristo lo reducirá a completa inacción.

Al describir la obra del adversario de Dios, el Apóstol lo 9
presenta como el extremo absolutamente opuesto a Cristo, o, según la expresión que Juan usará más tarde, como el «Anticristo» [13].

1) A semejanza de Cristo glorioso, también el Anticristo tiene su «parusía». No es, pues, el caso de imaginarlo como el principio abstracto del mal, ya en actividad desde aquella época

13. Cf. 1Jn 2,18.22; 4,3; 2Jn 7.

(v. 7); se trata de un ser personal que entra en acción en un momento determinado. Y como Cristo aparece rodeado de poder y gloria divinos, también el Anticristo se presenta armado de fuerza satánica. No es Satán en persona, sino su instrumento, el ejecutador de su voluntad, y como tal dispone de poderes sobrehumanos, recibidos de Satán (cf. Ap 13,2). En este sentido su obra es al fin y al cabo la obra de Satán.

2) Como Cristo se presentó al mundo dotado de poder divino y obró señales y milagros, también el anticristo «hará su aparición con todo género de prodigios». No es que sea omnipotente, pues nadie lo es fuera de Dios, pero cuenta con poderes que en muchos aspectos superan la capacidad humana, con poderes que Satán posee y le ha comunicado. Con ellos puede obrar señales y prodigios, que el Apóstol se apresura a calificar de «engañosos». No son efecto de un poder divino, sino pura ficción; no son propios para llevar al hombre a descubrir la verdad, sino para descarriarlo, una vez que tratan de presentar su audacia impía como amparada por la dignidad misma de Dios. Las obras del Anticristo, como las de su Señor (Jn 8,44), nacen de la mentira y están al servicio de la misma. Pablo supone como cosa evidente que los fieles están ya en capacidad de reconocer la falacia de tales prodigios [14].

10 3) Cristo vino para salvar a los hombres por la verdad;
el Anticristo vendrá con «toda especie de seducciones de injusticia», para perder a los hombres por el engaño. Mas sólo tendrá éxito en aquellos que ya se encuentran en vía de perdición; ellos recibirán el merecido castigo por haber despreciado la verdad que se les ofrecía en el Evangelio y que hubiera podido salvarlos. Para los que, por el contrario, la aceptan de corazón, el Evangelio será fuerza divina que los llevará a la salvación (Rom 1, 16). Ninguno de los fieles tiene, pues, por qué atemorizarse ante las astucias del Anticristo, ya que
11 contra ellos nada puede hacer. En el plan de Dios, su obra
ha sido no solamente prevista, sino directamente dispuesta, como castigo por el rechazo de la verdad. Aquellos que se niegan a oír la voz de Cristo se verán aprisionados por los

14. Mt. 24,24; Mc 13,22s.

tentáculos del adversario y obligados a aceptar la mentira (cf. Jn 5,43). Así se manifiesta el juicio de Dios.

Una vez más se pone de relieve, en su aspecto tanto nega- 12
tivo como positivo, la culpa de aquellos sobre quienes recae el juicio: no creyeron en la verdad, y se complacieron en la iniquidad. Se alejaron de Dios, primero con el pensamiento, luego con la conducta. Tal es la razón por la cual concede Dios al Anticristo la posibilidad de intervenir. Su éxito momentáneo es castigo de los impíos, y su triunfo es sólo aparente y efímero. Todo contribuye a hacer patente la justicia de Dios.

«El hombre de la impiedad.»

¿Quién es el «hombre de la impiedad», cuya manifestación anuncia Pablo en los v. 3-12? Por los rasgos que el Apóstol le atribuye se puede afirmar que no es Satán en persona, sino un instrumento suyo. No es una encarnación de Satanás; tal idea aparece por primera vez en el apócrifo la *Ascensión de Isaías* (4,2). No es tampoco una figura política, como lo es el rey de Tiro en Ez 28, o Gog, príncipe de Mosoc y Túbal, en Ez 38, o Antíoco IV Epífanes en Dan 9,27; 11,31-39. No combate contra una potencia terrena, sino contra Dios, a quien pretende destronar y sustituir. Positivamente, «el hombre de la impiedad» es presentado por Pablo como la contrafigura de Cristo, como el verdadero Anticristo. Al igual que Cristo, celebra él también su parusía en un momento determinado por Dios. Con el poder que recibe de Satán, obra señales y prodigios, pero no como Cristo, en servicio de la verdad, sino para fomentar la mentira; no para salvar, sino para perder. Su actividad es, sin embargo, de corta duración, porque a su manifestación sigue la parusía del Señor. Para derrotarlo, el Señor no tiene necesidad de combatir contra él, pues lo destruirá con su sola presencia, con el soplo de su boca. Estos rasgos indican claramente que se trata de una persona concreta. Si en el tiempo en que Pablo escribe existe o no, queda sin precisar; pero en todo caso no se manifestará sino en los últimos días. Es, por consiguiente, una figura escatológica.

Pablo ve en la «manifestación» del «hombre de la impiedad» un acontecimiento que precede inmediatamente a la parusía de Cristo y que es, por lo mismo, una señal de su proximidad. Este rasgo confirma la idea de que se trata de un individuo. El carácter de «signo» sólo puede convenir a algo que sucede una sola vez, no a ideas, fuerzas, tendencias o instituciones que en todo tiempo existen. Tampoco sería lógico imaginar al adversario de los últimos tiempos como al representante de alguna agrupación, cuyos miembros se suceden mientras la entidad permanece estable, y que precisamente en el último de sus miembros llegaría a su punto culminante para luego desaparecer. De ser así, ¿quién podría reconocer cuándo se ha llegado a ese punto culminante? De hecho, en el curso de la historia ha predominado siempre la idea de que el «hombre de la impiedad» es un individuo concreto; de ahí se ha pasado luego a querer identificarlo con determinadas figuras históricas, tales como Calígula o Nerón, contemporáneos del Apóstol, o con personajes de nuestra época, como Hitler o Stalin. La propia historia se ha encargado de demostrar que tales identificaciones eran producto de la imaginación.

¿No se podría apelar a otros pasajes del Nuevo Testamento para precisar mejor la persona y rasgos del «hombre de la impiedad»? El término «Anticristo» se registra por primera vez en las epístolas de Juan [15], y nadie fuera de él lo usa en el Nuevo Testamento. Pero para Juan no existe uno solo, sino muchos Anticristos, y lo son todos los autores de las herejías cristológicas. «Ése es el Anticristo: el que niega al Padre y al Hijo» (1Jn 2,22). La interpretación colectiva que da Juan, íntimamente relacionada con la historia de su tiempo, no permite equiparar a sus «Anticristos» con el «hombre de la impiedad» a que Pablo se refiere.

Rasgos comunes con los de este personaje paulino se encuentran más tarde en la bestia que sube del mar, descrita por Juan en el Apocalipsis [16]. Ésta recibe del dragón, es decir, de Satán, el trono y el poder; lanza palabras insolentes y blas-

---

15. 1Jn 2,18.22; 4,3; 2Jn 7.
16. Ap 13,1-10; 19,19s.

femas contra Dios, hace la guerra a los santos, recibe adoración de «todos los habitantes de la tierra, aquellos cuyo nombre no está escrito, desde la creación del mundo, en el libro de la vida del Cordero degollado». Pero, al final de todo, es vencido por el Mesías. Aparece como «contrafigura satánica de Cristo», como «símbolo de un poder político fundamentalmente adverso a Dios» (Wikenhauser). Sin embargo, la «bestia del mar» se distingue por muchos aspectos del «hombre de la impiedad» de quien nos habla Pablo.

La exposición de 2Tes 2,3-12 recuerda también de cerca lo que se ha llamado «el apocalipsis sinóptico» (Mc 13; Mt 24; Lc 21). En aquel discurso Jesús predice para los últimos tiempos «una angustia tal, como no la hubo desde el principio del mundo» (Mc 13,19), persecuciones (Mc 13,11), la aparición de «falsos Mesías y falsos profetas, que obrarán señales y prodigios para seducir, si fuera posible, aun a los mismos elegidos» [17], el enfriamiento de la caridad, «con el crecer de la maldad» (Mt 24,12). Cuando Mc 13,14 y Mt 24,15 —este último con alusión expresa al profeta Daniel— [18] hablan de una «abominación de la desolación», «instalada donde no debe», o sea, «en el lugar santo», su lenguaje recuerda claramente al «hombre de la impiedad», que «se alza contra todo lo que lleva nombre de Dios o es objeto de culto, llegando hasta a sentarse en el templo de Dios y mostrándose él mismo como si fuera Dios». Como se ve, hay numerosos puntos de contacto entre las dos descripciones, pero la figura paulina del adversario tiene sus rasgos propios.

Si nos preguntamos de dónde pudo haber tomado Pablo estos rasgos, no será difícil, como lo muestran las fuentes citadas en el texto, reconocer que en su mayor parte provienen del Antiguo Testamento, en especial de Ezequiel, Daniel e Isaías. Pero esta misma relación se observa también entre los pasajes correspondientes del apocalipsis sinóptico y del Apocalipsis de Juan, no obstante la gran diferencia que existe entre ellos. Todos arrancan de una tradición que tiene sus

---

17. Mc 13,22; Mt 24,23s.
18. Cf. Dan 9,27; 11,31; 12,11.

raíces en un pasado más remoto. Ya en el judaísmo se contaba para los últimos tiempos con que una potencia enemiga lanzaría un último ataque contra el pueblo de Dios, pero que fracasaría ante el poder de Yahveh. Pueden verse, a manera de ejemplo, los capítulos 38 y 39 del libro de Ezequiel, donde el profeta, refiriéndose expresamente a antiguas profecías[19], habla de «Gog en el país de Magog, el gran príncipe de Mosoc y Túbal», que «al fin de los tiempos» arremeterá contra el pueblo de Dios y «cubrirá el país como una nube» (38,16), pero que finalmente será vencido y aniquilado por Yahveh. La profecía de Ezequiel, parece, dejó su huella en no pocos pasajes del Apocalipsis de Juan[20]. También la apocalíptica judía ulterior habla con frecuencia de Gog y Magog, pero haciendo de Magog el nombre de un pueblo (como ya en Ap 20,8).

Pablo conoce la tradición conservada en la Iglesia primitiva, y, según el v. 5, ya desde un principio la comunicó a los tesalonicenses, pero imprimiéndole un sello personal que se basa probablemente en palabras de Jesús transmitidas de viva voz. Otro tanto hizo Juan en su Apocalipsis, pero relacionándolo todo con las circunstancias históricas de su tiempo, en lo cual se diferencia de Pablo.

Lo dicho permite comprender por qué el Nuevo Testamento no ofrece un cuadro homogéneo del Anticristo, sino sólo pinceladas vagas e indefinidas. Su lenguaje es siempre el de la apocalíptica, y tras sus figuras y símbolos se ocultan siempre misterios no fáciles de aclarar. No parece que Pablo haya llegado a tener del «hombre de la impiedad» una idea más nítida de la que sus palabras dejan entrever. El último gran adversario de Dios y de Cristo pertenece a los últimos tiempos, y no se dará a conocer sino a quienes vivan aquella etapa final de la historia.

---

19. Ez 38,7; 39,8.
20. Cf. Ap 16,14; 17,12-14; 19,17s; 20,7-10.

2. *Consecuencias para la conducta de los fieles* 2,13-3,15

Exhortación a perseverar 2,13-17

[13] *Pero nosotros debemos estar constantemente dando gracias a Dios por vosotros, hermanos amados por el Señor, porque Dios os ha escogido como primicias para la salvación por la santificación del Espíritu y por la fe en la verdad.* [14] *Para esto os llamó por medio de nuestro Evangelio: para que logréis la gloria de nuestro Señor Jesucristo.*

[15] *Así pues, hermanos, manteneos firmes y guardad las tradiciones que habéis aprendido ya de palabra, ya por carta nuestra.* [16] *Y el propio Señor nuestro Jesucristo, y Dios, nuestro Padre, que nos amó y nos dio, en su gracia, una consolación eterna y una maravillosa esperanza,* [17] *consuelen vuestros corazones y los afiancen en toda obra y palabra buena.*

Pablo se dirige de nuevo a los tesalonicenses. Ellos no **13**
pertenecen al número de aquellos sobre quienes recaerá el brazo vengador de Dios; por el contrario, cuentan con la protección de su amor divino. Ya el epíteto de «hermanos amados por el Señor» los distingue completamente de los réprobos, y este hecho es para Pablo motivo de perpetua gratitud a Dios (cf. 1,3). En cumplimiento de sus eternos designios[21], Dios escogió a los tesalonicenses para la salvación; a ella llegarán con la acción del Espíritu Santo, que los santifica interiormente, y con su propia cooperación, que consiste en aceptar
con fe la verdad anunciada. Efecto de la bondad de Dios para **14**
con ellos fue ya el hecho mismo de que el Apóstol se encaminara a Tesalónica para predicarles el Evangelio, dándoles así la posibilidad de compartir algún día la gloria del Señor. En estos dos versículos se refiere Pablo a la obra de las tres

21. Cf. «antes de la creación del mundo» Ef. 1,4.

personas divinas, y el hecho de que lo haga, como parece, sin ninguna intención especial, deja ver claramente la idea que tiene de un Dios en tres personas.

15 Sigue luego la exhortación a permanecer firmes en la fe que profesan, y a no apartarse de la doctrina que, de viva voz o por escrito, han recibido del Apóstol. A partir de Juan Crisóstomo, muchos autores hallan en esta frase el argumento clásico para probar que la tradición oral y la Escritura tienen igual valor como fuentes de la fe cristiana. La conclusión es exacta, pero no parece que el Apóstol haya querido hacer aquí directamente tal afirmación. Simplemente se refiere a las instrucciones dadas, en las cuales no ha hecho sino transmitir lo que él mismo ha recibido, sea por revelación del Señor (Gál 1,12), sea por comunicación de parte de la Iglesia (1Cor 15, 1-7). Su enseñanza no era palabra de hombre, sino «palabra de Dios» (1Tes 2,13). El que Pablo haya comunicado estas tradiciones primero oralmente y luego por escrito, es una circunstancia puramente externa que en nada afecta a la sustancia misma.

16-17 Como en la primera parte (1,11s), también aquí termina Pablo con una oración, dirigida al «Señor Jesucristo», a quien excepcionalmente nombra en primer lugar, y a «Dios, nuestro Padre». Por el amor que nos tiene, nos ha dado siempre en las tribulaciones grandes motivos de consuelo y la firme esperanza de la salvación eterna. Plegue a él seguir infundiendo valor a los corazones de los tesalonicenses para que no desfallezcan en las pruebas, y darles la constancia necesaria para que cumplan toda clase de buenas obras y de buenas palabras. Nuestra adhesión a Dios se perfecciona más y más de palabra y de obra; si la debilidad humana pone en peligro nuestra constancia, que Dios tenga a bien sostenernos.

Otras exhortaciones y advertencias
3,1-15

1 *Por lo demás, hermanos, orad por nosotros, para que la palabra del Señor siga su carrera y sea glorificada, como su-*

cede entre vosotros, 2 *y para que podamos así vernos libres de*
los hombres malvados y perversos; pues no todos tienen la fe.
3 *Pero el Señor es fiel, y él os fortalecerá y os guardará del*
Malvado.

4 *Con respecto a vosotros, confiamos en el Señor que [tam-*
bién] guardáis y siguiréis guardando nuestras recomendaciones.
5 *¡Que el Señor dirija vuestros corazones al amor de Dios y a*
la constancia de Cristo!

6 *Hermanos en nombre del Señor Jesucristo, os ordenamos*
que os mantengáis a distancia de cualquier hermano que ande
por ahí dando vueltas, y no según la tradición que recibisteis
de nosotros. 7 *Porque bien sabéis vosotros de qué manera debéis*
seguir mi ejemplo: pues no anduvimos dando vueltas entre
vosotros, 8 *ni comimos gratis el pan en casa de nadie, sino*
que con nuestros esfuerzos y sudores trabajamos día y noche,
para no servir de carga a ninguno de vosotros. 9 *Y no porque*
no tengamos derecho, sino que os quisimos dar en nosotros
un ejemplo que imitar. 10 *Pues incluso cuando estábamos entre*
vosotros, os dábamos esta norma: el que no quiera trabajar,
que no coma.

11 *En efecto, nos han llegado noticias de que entre vosotros*
hay algunos que andan vagabundeando sin ocuparse en nada,
pero metiéndose en todo. 12 *A estos tales les ordenamos y exhor-*
tamos en el Señor Jesucristo a que, con tranquilidad, trabajen
y coman de su propio pan.

13 *Y vosotros, hermanos, no os canséis de hacer el bien.*
14 *Si alguno no acepta las instrucciones que en esta carta os*
damos, señaladlo expresamente para no tener trato con él, a ver
si le da vergüenza. 15 *Sin embargo, no lo tratéis como a enemigo,*
sino corregidlo como a hermano.

Como en 1Tes 5,25, Pablo se encomienda ahora a las ora- 1
ciones de la comunidad, para poder llevar adelante su obra
misionera y lograr que los hombres la acepten con fe. El pro- 2
greso del Evangelio se ve impedido por hombres malvados,
que a toda hora tratan de cerrar el paso a los predicadores de
la fe. Estos enemigos, de los cuales Pablo desearía verse libre,
se han de buscar en Corinto, de donde escribe. Act 18,12ss

nos dan a propósito alguna información. Son principalmente los judíos, y luego todos aquellos entre quienes el celo de los misioneros resulta inútil; el propio Pablo, el más grande misio-
3 nero, tuvo que aceptar el fracaso en más de una ocasión (Rom 10,16). Pero, si de los hombres todo se puede esperar, de una cosa se debe estar siempre seguro: de que el Señor es fiel. En consecuencia, si él llamó a los fieles, también los sostendrá y los preservará del mal.

4 A la fidelidad del Señor ha de corresponder la actitud de la comunidad, que se mostrará fiel si obedece a las advertencias del Apóstol, ahora y en lo futuro. Él, de su parte, abriga esta esperanza «en el Señor», no basado sólo en sentimientos humanos, sino contando con la ayuda de lo alto, pues todo lo
5 espera de Cristo. A él pide ahora dirija sus corazones hacia el «amor de Dios»; Cristo es, en efecto, quien en calidad de mediador abre los corazones al amor, y por el amor se llega a Dios. La condición de cristiano es mucho más un don de Dios al hombre que una exigencia. Las palabras finales «y a la constancia de Cristo» pueden recibir varias interpretaciones: constancia en la espera de la parusía de Cristo (cf. 1Tes 1,3), o resignación y firmeza en los padecimientos, para lo cual Cristo da el ejemplo y la fuerza [22]. Incluso, es posible que Pablo considere los sufrimientos de los tesalonicenses como «sufrimientos de Cristo», no sólo en cuanto soportados por causa de Cristo y a imitación suya, sino porque, al localizarse en los miembros de su cuerpo, afectan también a la cabeza [23].

6 Pablo se dirige ahora a todos aquellos que se han entregado a la ociosidad, que so pretexto de la inminencia de la parusía han descuidado su trabajo y desperdician inútilmente el tiempo. Ya en 1Tes 4,11; 5,14 se ha referido a ellos; si aquí se ve en la necesidad de llamarles de nuevo la atención, en tono más severo, es porque ha debido recibir nuevas informaciones de la ciudad, que aumentan su preocupación. Apelando solemnemente a su autoridad, ordena a los fieles se mantengan alejados de ellos. De su misma actitud se puede deducir

22. Cf. Rom 15,5; Col 1,11.
23. Cf. Col 1,24; 2Cor 1,5.

que no eran aún muy numerosos, pues de otra manera su man-
dato resultaría inútil. Les recuerda a propósito el ejemplo que 7
él mismo les dio durante su permanencia en Tesalónica, ga- 8
nando el sustento con su propio trabajo para no servir de carga
a nadie (cf. 1Tes 2,9). Bien hubiera podido exigir que la comu- 9
nidad sufragara sus gastos[24], pero renunció a este derecho para
darle ejemplo de laboriosidad.

La norma «el que no quiera trabajar, que no coma» se 10
encuentra también en la literatura judía y griega, pero nunca
formulada en términos tan concisos y categóricos. Las pala- 11
bras «sin ocuparse en nada, pero metiéndose en todo», con que
en el v. 11 caracteriza la ocupación de los ociosos, es un juego
de palabras imposible de traducir en nuestra lengua. Pablo les 12
exige cumplir con su trabajo, como obligación impuesta por
la voluntad del Señor. Deben dedicarse a trabajar y ganar el
pan «con tranquilidad», es decir, dejando de lado tanta pre-
ocupación por la proximidad de la parusía, con la cual no
hacen sino sembrar la inquietud en la comunidad. Si obran
así, no tendrán necesidad de andar mendigando. Es posible 13
que unos cuantos de estos ociosos inquietos estuvieran ya redu-
cidos a condiciones económicas tan precarias, que no podían
vivir sin la ayuda de los demás. Por otra parte, muchos de
los que trabajan normalmente debían sentirse ya cansados de
sostener la pereza de los demás. A ellos les exhorta a que, sin
prestarse a tales abusos, no dejen de socorrer a quienes real-
mente necesiten; los vicios es preciso combatirlos, pero al hom-
bre no se le debe negar la ayuda necesaria, aun en el caso de
que su miseria sea efecto del vicio.

Mas si hay alguno a quien realmente se le pueda tachar de 14
incorregible, a éste se lo debe «señalar», posiblemente indican-
do su nombre a la comunidad, para que se sienta avergonzado
de su conducta. Las palabras «no tener trato con él» significan
que se lo debe excluir de las asambleas litúrgicas, y en especial
de la celebración eucarística, pero sin negarle todo trato exter-
no, como Pablo explicará en seguida. Lo que se ha de buscar 15
con la exclusión es que el culpable se sienta avergonzado,

24. Cf. 1Cor 9,4.6-18; Mt 10,10; Lc 10,7-8.

recapacite y se corrija. El castigo no ha de ser excesivo, porque, después de todo, no se trata de un enemigo, sino de un «hermano», y como tal tiene necesidad de que se lo corrija. Este oficio correspondía probablemente a quienes estaban en capacidad de hacerlo, y de quienes se podía esperar que sus palabras dieran el fruto deseado. Ellos están, además, obligados a permanecer en contacto con el culpable.

Conclusión
3,16-18

16 *Y el mismo Señor de la paz os dé la paz siempre y en todas formas. El Señor esté con todos vosotros.*

17 *El saludo es de mi propia mano: PABLO. Ésta es la contraseña de todas mis cartas; así es como escribo.* 18 *La gracia de nuestro Señor Jesucristo esté con todos vosotros.*

16 El Apóstol concluye con una oración: que el Señor de la paz os dé él mismo la paz siempre y en todas las formas. Las palabras «el Señor esté con vosotros», que Pablo usa aquí por primera vez, seguirán resonando hasta nuestros días en la liturgia de la Iglesia. «Con todos vosotros», dice expresamente, para insistir en que su saludo debe extenderse también a los culpables que se vio en la necesidad de reprender.

17 Terminada la carta, Pablo agrega aún un saludo, con la observación de que lo ha escrito de su puño y letra. Será, en cada carta, la garantía de autenticidad. Se ve que Pablo tenía la intención de escribir aún otras cartas, en las cuales halla un excelente medio de evangelización que le permite ampliar su predicación oral, y hasta cierto punto la sustituye. Bien sabido es, por lo demás, que nuestra colección de las cartas paulinas no contiene todo cuanto Pablo escribió.

Una observación parecida a la del v. 17, con la adición del nombre del Apóstol, se lee solamente al final de 1Cor y de la carta a los Colosenses. En la carta a los Gálatas se alude a las palabras escritas de su mano, pero no se hace mención de su nombre. Es posible que en todas sus cartas Pablo haya

conservado el uso de escribir personalmente las últimas líneas,
con su nombre o sin él, como sello de autenticidad. Era, des-
pués de todo, una costumbre de la época. Entre las numerosas
cartas escritas en papiro que han llegado hasta nosotros, mu-
chas presentan en sus últimas líneas un tipo de letra distinto
del precedente. Claro indicio de que aquí termina el trabajo del
secretario, a quien ha sido dictada la carta, y el autor mismo
escribe de su puño y letra el saludo final. Generalmente es 18
un deseo de felicidad y de bienestar. Pablo da a la fórmula un
tono específicamente cristiano. «La gracia de nuestro Señor»
es lo más valioso que puede desear a los tesalonicenses.

CARTAS DE LA CAUTIVIDAD

Comentario de Karl Staab

INTRODUCCIÓN

1. Muchos puntos de contacto entre sí presentan las tres cartas dirigidas a las comunidades de Colosas, Éfeso y Filipos, y el breve escrito dirigido a Filemón. Escritas por Pablo en prisión[1], se les suele dar el nombre de «Cartas de la cautividad». Pablo se hallaba momentáneamente prisionero, en espera de que se diera un fallo definitivo al proceso iniciado contra él por causa de la fe cristiana y de la predicación del evangelio[2]. El resultado era aún incierto, pero él esperaba confiado recuperar pronto la libertad para poder continuar su actividad misionera.

Las cuatro cartas de la cautividad forma una unidad común también por el contenido y las características del lenguaje. La gran tarea que la Providencia ha encomendado al Apóstol en el seno de la Iglesia, está prácticamente terminada; la Iglesia ha logrado desligarse ya del terreno judío en que nació, ha rechazado el concepto de justificación por las obras, y todo lo que caracteriza la mentalidad de los fariseos. Las diversas fundaciones cristianas han superado las dificultades iniciales, y pisan ya en terreno firme. El Apóstol, entrado en años, es más tranquilo, su lenguaje más reposado, más claro, más rico y afectuoso, lo que no impide que, al sentir a su comunidad

1. Cf. Col 4,3.18; Ef 3,1; 4,1; 6,20; Flp 1,7.13.14.17; Flm 1,9.10.13.
2. Col 4,3; Flp 1,13.

en peligro, renazca en él el espíritu fogoso de otros tiempos [3]. El reposo obligado de los años de prisión y la madurez de la edad avanzada lo han llevado a fijar la atención con más intensidad que nunca en la profundidad del misterio de Cristo. Para él es del máximo interés hacer que los fieles abran los ojos y reconozcan todo el alcance de la obra salvadora de Cristo, el valor inmenso de la gracia y la altísima dignidad del cristiano en cuanto hijo de Dios. De ahí la insistencia con que los exhorta a vivir conforme a estos principios, para responder dignamente a la vocación divina. Los fieles deben distinguirse por su gratitud, paz y alegría, y es precisamente éste el tono que domina en estas cartas.

2. Dentro del grupo de las cartas de la cautividad, las dirigidas a los Colosenses, a los Efesios y a Filemón están particularmente relacionadas entre sí; la carta a los Filipenses es un poco independiente. El hecho se debe a que la carta a los Efesios parece fue dirigida en realidad a la comunidad de Laodicea, ciudad vecina a Colosas [4]. Por otra parte, dado que Tíquico es el portador de ambas cartas [5], y que Onésimo viaja en su compañía llevando el breve escrito dirigido a su amo Filemón (Col 4,9), es indudable que estas tres cartas, despachadas a un mismo tiempo, fueron también escritas a distancia de pocos días. La carta a Filemón parece no ser más que un apéndice a la carta a los Colosenses, en el cual agrega, después de las palabras que el Apóstol dirige a la comunidad, una súplica especial a los esposos cristianos Filemón y Apia.

Desde el punto de vista del contenido y del lenguaje, el parentesco entre las cartas a los Colosenses y a los Efesios es aún más estrecho que entre las cartas a los Romanos y a los Gálatas. Aunque el tema central de la parte dogmática no es idéntico en ambas cartas, en una y otra se tratan las mismas ideas, y se exponen casi en unos mismos términos. En la parte parenética, el paralelismo es perfecto, con la sola diferencia de que en la carta a los Efesios las exhortaciones son más

3. Cf. Col 2,8.16-23; Flp 3,2.
4. Cf. Introducción a la carta a los Efesios.
5. Col 4,7s; Ef 6,21s.

amplias y están más fundamentadas en razones doctrinales. Este hecho favorece también la conclusión de que la carta a los Colosenses fue escrita antes que la carta a los Efesios, porque parece lógico pensar que la simple enunciación de un tema es anterior a su desarrollo. La conclusión se impone con mayor razón si se observa que la ocasión inmediata de la carta a los Colosenses fue el informe de Epafras, jefe de aquella comunidad (Col 1,8), mientras que con la carta a los Efesios el Apóstol quiso simplemente aprovechar la oportunidad que le ofrecía el viaje de Tíquico para enviar con él algunas palabras a la vecina comunidad, de la cual se sentía también responsable.

En la carta a los Filipenses la situación personal del Apóstol parece no ser ya la misma que en las tres cartas anteriores. Sus palabras en 1,12ss dan la impresión de que el proceso está para culminar. Al parecer, el prisionero ha sido trasladado de la casa alquilada en que se le permitía residir, al cuartel de los pretorianos. La sentencia final puede significar su muerte, pero la muerte no le causa temor, ya que el martirio le haría posible reunirse definitivamente con Cristo. No obstante, Pablo abriga la firme esperanza de ser absuelto y de poder regresar a sus comunidades (1,25). La carta a los Filipenses es, según esto, la última entre las cartas de la cautividad.

3. Para resolver el problema relativo al lugar y fecha de composición hay que contar con que la prisión del Apóstol duró un tiempo bastante largo. Sería humanamente inexplicable que cartas de tanta profundidad y claridad hubieran sido escritas en medio de la agitación que siguió al encarcelamiento. De otra parte, por la carta a los Filipenses sabemos que esta comunidad de Macedonia, al tener noticia de la situación de Pablo, le envió alguna ayuda por intermedio de Epafrodito; que éste cayó luego enfermo de gravedad en el mismo lugar en que el Apóstol se hallaba prisionero, lo que, llegado a oídos de la comunidad, produjo gran consternación, de la cual Pablo alcanzó a tener noticia; que, finalmente, Epafrodito recuperó la salud y fue devuelto por el Apóstol a Filipos.

Ahora bien, aun en el caso de que el lugar de la prisión no hubiera sido tan distante de Filipos, toda esta serie de acon-

tecimientos supone un lapso de al menos varios meses. La situación que mejor corresponde a esta exigencia es la que ofrece la cautividad del Apóstol, iniciada por los días de Pentecostés del año 58 y prolongada luego en Cesarea y en Roma hasta el año 63 (cf. Act 21-28). Quedaría sólo por saber si la composición de las cartas se ha de localizar en Cesarea, y por tanto entre los años 58-60, o en Roma, entre 61 y 63.

La segunda hipótesis cuenta en su favor con la tradición más antigua. Además, el relato de Act 28,30s, según el cual a Pablo le fue permitido desplegar en Roma, desde la casa de alquiler en que se le tenía como en libertad vigilada, cierta actividad por espacio de dos años, presenta una situación que corresponde exactamente a la que dejan suponer algunas observaciones de las cartas. Aquí podía, sin restricción alguna, enseñar la doctrina de Cristo a sus visitantes y reunir en torno de sí a sus colaboradores romanos. Conocemos los nombres de algunos de ellos por los saludos de las cartas.

En Cesarea, en cambio, pese a las concesiones que se le hicieron (Act 24,23), no le habría sido posible ejercer tal actividad misionera. Pero sobre todo, Pablo tuvo que llegar aquí pronto a la convicción de que el procurador Antonio Félix no tenía el menor interés en llevar a término el proceso, y de que no podía fiarse mucho de su benevolencia, una vez que le era imposible complacerlo en sus secretas esperanzas de recibir algún dinero en calidad de soborno (Act 24,26). No podía hacerse ilusiones y esperar una solución favorable, sobre todo acordándose de las palabras que el Señor le había dirigido anteriormente en Jerusalén: «¡Ánimo! Como has dado testimonio de mí en Jerusalén, es preciso que lo des en Roma» (Act 23,11). Su proceso debía terminar en Roma, ante el tribunal del emperador. En esta perspectiva se comprende bien que, analizadas todas las circunstancias, Pablo pudiera en esta ciudad abrigar la esperanza de ser absuelto[6].

Una nueva hipótesis, propuesta en 1900 por H. Lisco y defendida en la actualidad por W. Michaelis, supone que las cartas de la cautividad fueron escritas en Éfeso. Por lo que

---

6. Flm 22; Flp 1,24s; 2,24.

toca a las cartas a Colosenses, Filemón y Efesios, la hipótesis no tiene ninguna probabilidad, ya que en Col 4,14 y en Flm 24 figuran saludos de Lucas, el cual, según los datos de los Hechos, nunca fue compañero de Pablo en Éfeso [7]. Prueba de ello es que en Act 19 no se lee ningún relato en primera persona plural.

En cambio, por lo que toca a la carta a los Filipenses, la hipótesis de que su lugar de origen fue Éfeso se ha impuesto últimamente a la atención de los exegetas, e incluso entre los autores católicos ha ganado no pocos adeptos. Efectivamente, los argumentos en que se apoya no carecen de valor, aunque tampoco son concluyentes. Se invoca, ante todo, la poca distancia que separa a Éfeso de Filipos. El viaje desde el lugar de origen de la carta hasta Filipos, o viceversa, se hizo cuatro veces durante la cautividad del Apóstol y antes de que la carta fuera escrita. Ahora bien, para viajar de Roma a Filipos habría sido necesario disponer cada vez de cinco a siete semanas, mientras el viaje de Éfeso a Filipos no requería más de una semana. El cálculo es exacto, pero se puede responder que los dos años de cautividad de Pablo en Roma dan espacio suficiente para viajes aún más largos.

Otro argumento es el texto de Flp 1,26.30 y 4,15s, de donde parece se podría concluir que Pablo no ha vuelto a visitar la comunidad de Filipos desde su fundación. Pero esta conclusión sería imposible si el Apóstol escribiera desde Roma, ya que en el curso del tercer viaje, anterior a la prisión en Roma, estuvo de nuevo en Filipos. En respuesta a este argumento es preciso observar que los textos aducidos no necesariamente exigen la interpretación mencionada.

Se añade luego que, según la propia declaración de Pablo [8], él se halla en prisión por causa del Evangelio, mientras la cautividad en Roma se atribuye, injustamente desde luego, al delito de haber profanado el templo, al entrar en él acompañado de Trófimo, convertido del paganismo (Act 21,28). Pero en esto no hay ninguna contradicción, pues también en los

7. Cf. Act 16,11ss.40; 20,6.
8. Flp 1,7.12s.30.

Hechos se le imputa como primer delito el «enseñar contra el pueblo, contra la ley y contra este lugar», es decir, el predicar el Evangelio.

Otro argumento es la polémica contra los judaizantes, tema central de las cartas mayores (Rom y Gál), escritas durante el tercer viaje, y por tanto anteriores a la cautividad en Roma. Esta polémica aparece asimismo en Flp 3,2-10. Pero se puede suponer que lo dicho en aquellas cartas no fue suficiente para reducir al silencio a quienes contradecían la doctrina del Apóstol sobre la justificación por la fe, siendo necesario volver sobre el mismo tema.

Los defensores del origen efesino de la carta sostienen que Flp 1,13 y 4,22 carecen del valor que siempre se les ha querido atribuir para probar que la carta fue escrita en Roma: en efecto, dicen, el nombre de «pretorio» no se solía dar al palacio del emperador en Roma, sino a la residencia de los procuradores en las provincias. Ahora bien, Éfeso, como sede que era de un procónsul, debía tener también un pretorio. Además, «los de la casa del César» (4,22) no serían los miembros de la familia imperial en Roma, sino los esclavos y libertos, de cuya presencia en Éfeso se tiene noticia por varias inscripciones. Pero, replicamos de nuestra parte, con el «pretorio» de que se habla en 1,13 se alude a la guardia pretoriana y a su cuartel; y en cuanto a esclavos y libertos, también los había en Roma.

El argumento principal contra el origen efesino de la carta es, y no sin razón, el silencio de Act 19 acerca de una posible cautividad de Pablo en Éfeso, silencio que no se podría explicar diciendo simplemente que el relato de Lucas es incompleto. En efecto, el propio W. Michaelis, principal defensor de la hipótesis efesina, confiesa: «Una cautividad tan prolongada como la que supone la carta a los Filipenses, Lucas no la habría podido ignorar ni pasar en silencio.»

De lo dicho se puede legítimamente concluir que la opinión tradicional, según la cual las cuatro cartas de la cautividad fueron escritas en Roma, sigue siendo la más probable. La fecha de composición se debe situar, por consiguiente, entre los años 61-63, y más exactamente hacia finales de este lapso.

La carta a los Filipenses fue escrita algunos meses más tarde que las demás. Pero si en realidad esta carta hubiera tenido origen en Éfeso, habría que fecharla entre los años 54 a 57, quizá en el invierno de 54/55, ya que poco después, cuando escribió la primera carta a los Corintios, Pablo estaba en libertad.

CARTA A LOS COLOSENSES

Introducción

1. La iglesia de Colosas no fue fundada directamente por Pablo. La actividad del Apóstol entre los años 54 y 57 se limitó esencialmente a Éfeso, preocupado como estaba de hacer de esta metrópoli costera del Asia Menor un centro de misión, desde donde pudiera extender luego su mensaje a las vastas regiones circundantes. Lucas escribe, en efecto, que «todos los habitantes (de la provincia) de Asia, tanto judíos como griegos, oyeron la palabra del Señor» (Act 19,10). Entre los que acudieron a Éfeso para escuchar a Pablo debieron hallarse los dos ciudadanos de Colosas, Filemón y Épafras, quienes poco después de recibir el bautismo entraron en relaciones de amistad especial con el Apóstol. Épafras llegó a ser pronto colaborador suyo, y es posible que haya recibido de él el encargo de llevar el mensaje de Cristo a su ciudad natal, e igualmente a Laodicea y Hierápolis, las dos localidades que seguían en importancia a Colosas en el sur de Frigia. Se sabe, en todo caso, que a su celo se debió en gran parte el desarrollo de aquellas comunidades cristianas [1].

De las tres ciudades mencionadas, Hierápolis se hallaba cerca

1. Col 1,7; 4,13.

de la confluencia de los ríos Lico y Meandro, Colosas a unos veinte kilómetros hacia la montaña, y entre ambas Laodicea, que pronto se convirtió en el lugar de mayor importancia para la iglesia de aquella región. Colosas fue originariamente una colonia frigia. De Heródoto y Jenofonte recibió alabanzas como ciudad populosa y rica, pero el rápido desarrollo de Laodicea la desplazó más tarde a segundo lugar. Además de los antiguos pobladores frigios, Colosas contaba entre sus habitantes a numerosos griegos y judíos. Los convertidos al cristianismo debían proceder de todas estas agrupaciones, lo que hacía que la mayor parte de la comunidad fuera de origen pagano (Col 2,13).

2. *Ocasión* de la carta a los Colosenses fue la visita que Épafras, jefe de aquella comunidad, hizo al Apóstol en la prisión. Épafras tenía mucho que decir en favor de la vida religiosa de su comunidad, pero se vio también en la necesidad de informar sobre la aparición reciente de algunas herejías, que podían ser un peligro para los fieles. Hasta ahora, es cierto, no se habían presentado deserciones ni se podía decir que reinara el desconcierto, pero el peligro existía, y era necesario cortarle el paso. Es posible que Épafras se sintiera incapaz de hacer frente por sí solo a la situación, y que por eso mismo hubiera acudido a Pablo en demanda de consejo y ayuda. Éste, que esperaba tener alguna oportunidad semejante, se apresuró a escribir directamente a los colosenses, y envió la carta con Tíquico; Épafras debía sentirse fatigado del viaje y prefirió quedarse unos días más en Roma.

3. Desafortunadamente no nos es posible reconstruir un cuadro exacto de las herejías que amenazaban a Colosas, ya que Pablo se limita a recalcar con insistencia los puntos de la doctrina revelada que se les contraponen. Lo que de ahí podemos concluir indirectamente es que no se trata de ninguno de los sistemas heréticos conocidos, ni de ideas específicamente paganas o judías, si bien éstas no están del todo ausentes. Lo esencial parece ser que los herejes en cuestión no centraban sus creencias y prácticas religiosas en Cristo, sino en entidades del mundo creado, dando la primacía bien sea a las cosas

materiales, o bien a los espíritus que creían se ocultaban tras ellas.

Consecuencia de tal actitud era un culto malsano y exagerado a los espíritus, que dejaban de ser criaturas y servidores del Altísimo para convertirse en una especie de semidioses. No se desconocía a Cristo, pero se le consideraba como uno más de tantos espíritus, y de ellos, más que de Cristo, se esperaba la salvación. Se hacían esfuerzos por librarse de la materia, acudiendo a una ascesis exagerada: se exigía una disparatada maceración del cuerpo (2,23), se condenaba el uso del vino y de la carne, e incluso se llegaba hasta evitar el contacto físico de algunos objetos (2,16.21). En todo esto se manifestaba una mentalidad dualista, que opone a Dios y al mundo como a dos entidades enemigas. Es, en definitiva, la misma herejía que en el siglo II logra abrirse campo en esta región bajo el nombre de maniqueísmo.

Cuando Pablo se pronuncia contra los novilunios y sábados (2,16), alude manifiestamente a influencias del judaísmo. De ahí la propaganda que se hace a la circuncisión (2,11), si no como indispensable a la salvación, sí por lo menos como requisito para llegar a un alto grado de perfección. Según parece, los herejes de Colosas han envuelto sus ritos religiosos en un cúmulo de ceremonias secretas, que recuerdan los cultos mistéricos de los griegos. Por eso habla también de visiones y conocimientos extraordinarios que, previa iniciación especial, se prometen a los escogidos (2,18). Se entrevé ya en formación la gnosis, que alcanzará su pleno desarrollo en el siglo II.

Es evidente que tanto aparato podía llamar a engaño a los inexpertos. Pero Pablo va al fondo de las cosas. Lo que ellos llaman «filosofía» no es más que «vanos enredos» (2,8); su pretendida humildad no es sino «hinchazón por sus pensamientos humanos» (2,18), con la cual no buscan, en definitiva, sino la satisfacción de sus pasiones carnales (2,23).

Como se ve, era toda una mezcla de ideas peregrinas que circulaban entre los innovadores, pero que no llegó a cristalizar en un verdadero sistema doctrinal o litúrgico. Parece, incluso, que tal confusión de ideas no logró sobrepasar los límites de Colosas, pues no dejó huellas en otras regiones.

Consideradas las cosas desde el punto de vista cristiano, el peligro que esta mezcla informe de verdad y de error ofrecía a los fieles, era el de llevarlos a desconocer la naturaleza y la verdadera posición de Cristo en la historia y en la obra de la salvación. Es ésta la razón que movió a Pablo a ofrecer en su carta una *cristología* propiamente dicha, y a tratar en ella todos aquellos puntos en que los fieles, amenazados en su ser mismo de cristianos, debían estar suficientemente instruidos. Comparada con las anteriores, esta carta no expone conceptos esencialmente nuevos, pero ofrece una magnífica síntesis, que hace de la carta a los Colosenses el documento más importante de la cristología paulina.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios católicos recientes:

J. Knabenbauer, París 1912.
M. Meinertz, Bonn [4]1931.
A. Médebielle, París 1946.
J. Huby, París [15]1947.
Ch. Masson, Neuchatel - París 1950.
J.M. González Ruiz, Madrid 1956.

Comentarios protestantes recientes:

P. Ewald, Leipzig [2]1910.
M. Dibelius, Tubinga [3]1953.
E. Lohmeyer, Gotinga [9]1953.
H. Rendtorff, Gotinga [7]1955.

Introducción epistolar
1,1-14

Dedicatoria y saludo
1,1-2

[1] *Pablo, apóstol de Cristo Jesús por voluntad de Dios, y Timoteo, el hermano,* [2] *a los santos y fieles hermanos en Cristo, que hay en Colosas: gracia a vosotros y paz de parte de Dios, nuestro Padre.*

Pablo, acomodándose al estilo epistolar antiguo[2], coloca 1
su nombre al principio de la carta, acompañándolo del título de «apóstol»[3], para recordar su posición de enviado y encargado de predicar el Evangelio de Jesucristo. Este título le da el derecho y le impone la obligación de dirigirse a una comunidad como la de Colosas, con la cual no ha tenido aún contacto directo, para darle instrucciones sobre la conducta que debe observar. Su derecho se funda, además, en que esta comunidad forma parte de su campo de trabajo en Asia, y está especialmente unida a él por medio de su fundador y jefe actual, Épafras, quien precisamente se encuentra a su lado (4,12). En cuanto a Timoteo, a quien Pablo asocia como remitente de la carta, véase Act 16,1-3.

Los destinatarios son los habitantes de Colosas, a quienes 2
da el título de «santos» por la dignidad en el bautismo, el de «fieles» por su carácter de cristianos, y el de «hermanos en Cristo» por la posición que ocupan dentro del conjunto de la Iglesia. La circunstancia de que no se los designe expresamente como «Iglesia», lo que sucede también en las cartas a los Romanos, Filipenses y Efesios, no quiere decir que por esta época los fieles de Cristo no formen ya una colectividad organizada. El solo hecho de que Pablo escriba a ellos como a una agru-

2. Véase el comentario a Rom 1,1ss.
3. Cf. comentario a Rom 1,7.

pación determinada deja suponer su organización como Iglesia local. A todos sus miembros desea «gracia», vale decir, la benevolencia y el amor de Dios nuestro Padre, junto con todos los bienes que de su bondad se pueden esperar, el primero la «paz», en el sentido de paz con Dios, con la propia conciencia y con los demás hombres (cf. Ef 2,14-18).

Gratitud y oración por la comunidad
1,3-14

3 *Damos gracias a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo,*
rogando constantemente por vosotros, 4 *desde que oímos hablar*
de vuestra fe en Cristo Jesús y del amor que tenéis a todos los
santos, 5 *por causa de la esperanza que os está reservada en*
los cielos, de la cual habíais ya oído hablar con la palabra
verdadera del Evangelio, 6 *que llegó hasta vosotros; como asi-*
mismo está fructificando y creciendo en todo el mundo, al
igual que entre vosotros, desde el día en que oísteis y conocis-
teis, en su verdad, la gracia de Dios, 7 *tal como aprendisteis*
de Épafras, nuestro querido consiervo, que es fiel servidor de
Cristo en lugar nuestro, 8 *el cual también nos puso de mani-*
fiesto vuestro amor en el Espíritu.
9 *Por lo cual también nosotros, desde el día que esto oímos,*
no cesamos de rogar por vosotros y de pedir que lleguéis a la
plenitud en el conocimiento de su voluntad en toda sabiduría
e inteligencia espiritual, 10 *para que caminéis según el Señor*
se merece, a plena satisfacción suya, dando frutos en toda obra
buena y creciendo en el conocimiento de Dios; 11 *fortalecidos*
en toda fortaleza, según el poder de su gloria, con vistas a toda
constancia y comprensión, y llenos de alegría, 12 *deis gracias al*
Padre que os capacitó para participar de la herencia del pueblo
santo en la luz. 13 *Él nos libertó del poder de las tinieblas y*
nos trasladó al reino del Hijo de su amor; 14 *en quien tenemos*
la redención, el perdón de los pecados.

3 Al principio de sus cartas, Pablo acostumbra expresar su satisfacción por el buen estado de las comunidades a las cuales

escribe. Habituado a ver en todo lo bueno la obra de Dios más que el resultado de los esfuerzos humanos, sus palabras se transforman pronto en una plegaria de gratitud a Dios. De ahí que en él todo recuerdo de una comunidad desemboque siempre en una oración, y toda oración en una acción de gracias, dirigida, en este caso, «a Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo», porque a través de Jesucristo nos es dado llegar a él y llamar Dios y Padre nuestro a quien es su Dios y su Padre. Motivo de su agradecimiento es la noticia que el Após-
tol tiene de la fe de los colosenses, fe que, cimentada en Jesu- 4
cristo, recibe de él su fuerza y se manifiesta en forma de amor desinteresado y activo hacia los demás cristianos, aunque sin limitarse desde luego, a ellos solos (cf. Gál 6,10).

Los fieles no tienen la mirada puesta en fines terrenos, sino 5
fija en lo alto, donde brilla para ellos una luz sobrenatural que supera en valor a todos los bienes de la tierra. El que sabe que este bien le está reservado, lleva en sí también la esperanza de conseguirlo, y la esperanza le da ánimo para esforzarse en ello. Es así como la magnífica constelación de las tres virtudes teologales brilla sobre la joven comunidad, la mantiene activa, constituye la esencia de su vida religiosa [4].

El objeto de la esperanza, en cuanto meta adonde el hombre espera llegar, puede ser todavía remoto; pero el Evangelio da por anticipado la seguridad de poseerlo, y no puede engañar, siendo como es «la palabra verdadera», que ha resonado en
Colosas como en muchos otros lugares, o, según la hipérbole 6
que Pablo usa, «en todo el mundo» [5]. Por todas partes se ha abierto paso, «fructificando» transforma los corazones de los hombres, y «creciendo» conquista siempre nuevos adeptos. En este rico huerto de Dios, la comunidad de Colosas nada tiene que envidiar a otras, pues progresa incesantemente desde el día mismo en que llegó al conocimiento del evangelio y reconoció en él un acto de la bondad de Dios para con los hombres.

De Épafras se dice que anunciaba en Colosas la palabra 7

4. Cf. el comentario a 1Tes 1,3.
5. Cf. 1Tes 1,8; Rom 1,8.

de Dios; en otros términos, era el fundador y principal jefe de la comunidad local. De 4,12 se puede concluir, además, que era oriundo de la ciudad, pero no es seguro. Pablo lo llama su «querido consiervo», no sólo por la común vocación al trabajo apostólico, sino porque los une de manera especial la entrega total de su persona al servicio del Señor. Y habiendo sido Pablo quien lo conquistó para la fe y lo envió luego al valle del Lico, era natural que ahora acudiera a su maestro en busca de ayuda y consejo para cerrar el paso a las herejías. Con razón, pues, podía Pablo hablar de él como de su representante en esta ciudad, situada dentro de su propio campo de trabajo en Asia. Dadas tales relaciones, ni que decir tiene
8 que Épafras ha despertado en la comunidad una profunda estima y un verdadero amor cristiano hacia el Apóstol, pese a que éste nunca había estado personalmente entre ellos. De ahí también la alegría de Pablo al saber que ese afecto permanecía inalterable. Los elogios a Épafras no son tanto una alabanza personal, cuanto una contribución al fortalecimiento de su autoridad.

9 Al reconocimiento del buen estado de la comunidad agrega Pablo la exhortación a nuevos y sólidos progresos en el bien, dándole la forma de una oración, cuyo contenido deja ver lo que él entiende por verdadero cristianismo. Primero que todo está el conocimiento de la voluntad de Dios, que es luego «conocimiento de Dios» mismo (v. 10), ya que su voluntad es expresión de su naturaleza. De este conocimiento deben estar llenos los fieles; es decir, en él se deben inspirar todos sus pensamientos y deseos. De ahí derivará para ellos, no como fruto de la razón humana, sino como don del Espíritu divino, «toda sabiduría e inteligencia»: «sabiduría» que los llevará a comprender los secretos de Dios y a considerar las cosas terrenas a la luz de lo divino, e «inteligencia» que, en medio de las situaciones complejas de la vida, les hará ver lo que la voluntad de Dios exige de ellos. Las exigencias de la fe, que es el fundamento
10 de la vida religiosa, son claras y precisas; por eso es realmente una antorcha, que ilumina el camino para llegar a Dios. En estas condiciones, el hombre se asemeja a un árbol bueno, que crece y fructifica en todo género de virtudes. Pablo repite

aquí la afirmación hecha en el v. 6 a propósito del Evangelio, aplicándola a aquellos que conforman su vida a las exigencias de éste, la primera de las cuales es el conocimiento de Dios.

La personalidad del cristiano debe distinguirse, además, por 11
su fortaleza moral, que tiene su modelo, medida y fuente en «el poder de su gloria», y que debe traducirse no en presunción y amenaza de los demás, sino, a ejemplo de Jesús, en paciencia en medio del sacrificio y las contrariedades, y en generosidad
frente a las debilidades y maldad de los hombres. El cristiano 12
debe, por último, mostrarse agradecido con el Padre en todas las circunstancias de la vida. «Padre» es aquí la designación más apropiada de Dios, suficiente por sí sola para dar idea de la gratitud que sus hijos le deben. Al elevar a los fieles a la dignidad de hijos suyos, Dios les otorgó el derecho a la
herencia de los hijos en el cielo. Su posesión completa es aún 13
futura, no se alcanzará sino en la otra vida; pero ya desde aquí abajo el cristiano puede contar con su admisión a ella.

De la exhortación, Pablo pasa insensiblemente a una instrucción, y, en lugar del pronombre «vosotros», con que hasta ahora se ha dirigido a sus destinatarios, habla en primera persona, para incluirse a sí mismo en el número de los elegidos del Padre. Pablo distingue dos mundos que se contraponen: el de los no redimidos y el ya redimido, las tinieblas y la luz, el reino del pecado, dominado por «el dios de este mundo» (2Cor 4,4), y el reino del «Hijo de su amor», personificado en la Iglesia. Lo que ningún esfuerzo humano había podido lograr, Dios lo ha llevado a cabo; por el bautismo nos arrancó
del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino de su Hijo 14
amado. Cristo pagó con su sangre el precio de nuestro rescate, obteniéndonos así el perdón de los pecados. En Cristo, pues, tenemos ya la redención, los bienes de la herencia celestial. Razón de más para que pongamos toda nuestra confianza sólo en Cristo, que nada se puede esperar del culto a los espíritus, con que los innovadores pretenden engañar.

1. *Cristo, único mediador de nuestra salvación* 1,15-2,23

El primado de Cristo 1,15-23

15 Él es imagen del Dios invisible,
primogénito de toda criatura,
16 porque en él fueron creadas todas las cosas
en los cielos y sobre la tierra,
las visibles y las invisibles,
ya tronos, ya dominaciones, ya principados, ya potestades:
todas las cosas fueron creadas por él y para él;
17 y él es ante todo,
y todas las cosas tienen en él su consistencia.
18 Y él es la cabeza del cuerpo (esto es) de la Iglesia;
él, que es principio, es primogénito de entre los muertos,
para que así él tenga primacía en todo:
19 pues (Dios) tuvo a bien que en él habitara toda la plenitud,
20 y por él reconciliar todas las cosas con él,
pacificando por la sangre de su cruz,
ya las cosas de sobre la tierra, ya las que están en los cielos.

21 Y a vosotros, que erais antes extraños y enemigos por
vuestra disposición en malas obras, 22 ahora ya os ha recon-
ciliado por su cuerpo de carne mediante la muerte, para pre-
sentaros santos, sin tacha e irreprochables ante él, 23 si es que
permanecéis bien cimentados y firmes en la fe, y sin dejaros apartar de la esperanza del Evangelio que oísteis, el cual ha sido proclamado a toda criatura bajo el cielo, y del cual yo, Pablo, fui constituido servidor.

Para desmentir las herejías que amenazan a la comunidad de Colosas, Pablo destaca con énfasis la absoluta supremacía de Cristo sobre toda criatura; como base de ella indica su actividad de creador (v. 16s). Subraya asimismo su posición emi-

nente y única en el orden de la gracia, en el ámbito de la nueva creación sobrenatural. Tal posición es consecuencia de su obra redentora, cuyos frutos sobrepasan a la humanidad caída y se extienden a todo el universo (v. 18-20). Cristo tiene, pues, la supremacía absoluta en todo campo y sobre todos los seres creados, en el orden natural como en el sobrenatural; por su naturaleza y por su obra se equipara a Dios. Es sorprendente la estrecha relación que se observa entre esta doctrina del Apóstol y el prólogo de san Juan; sólo falta el término *logos*. Con razón se ha podido decir que nuestro texto es un himno a la dignidad de Cristo [6].

La afirmación de que Cristo es «imagen del Dios invisible» **15**
expresa su relación de semejanza y de dependencia con respecto a Dios. Cuando en el relato de la creación (Gén 1,26) se dice del hombre que es «imagen de Dios», y en 1Cor 11,7 se lo llama «imagen y gloria de Dios», la semejanza indicada se basa en la voluntad de Dios creador. La semejanza de Cristo con Dios se basa, en cambio, en su filiación divina. En el texto griego, las primeras palabras de nuestro himno están inmediatamente relacionadas, mediante un pronombre relativo, con las últimas del v. 13: «del Hijo de su amor, el cual es imagen...»; esto indica que Cristo es imagen de Dios por ser su Hijo. Pero por la generación se comunica al Hijo la naturaleza del Padre (cf. Flp 2,6), y por consiguiente semejanza equivale aquí a igualdad de naturaleza. El Hijo es la imagen perfecta del Padre. Según 2Cor 4,4, la «gloria de Cristo» es consecuencia del hecho de ser la «imagen de Dios». De Dios, pues, se diferencia sólo en cuanto persona, ya que nadie puede llamarse imagen de sí mismo.

Del epíteto de «invisible», aplicado aquí a Dios, se ha querido sacar la consecuencia de que Cristo es llamado «imagen» por cuanto en él Dios se hizo visible al mundo (cf. Jn 14,9: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre»). Pero esto supone la encarnación, de la cual Pablo no ha hablado aún.

---

6. Cf. el excursus *Pablo y el Jesús histórico*, en el comentario a 2Cor 5,11-6,10.

Parece, pues, preferible ver en el término «invisible» la expresión de la transcendencia de la naturaleza divina, que se realiza por igual en el Padre y en el Hijo.

En las consideraciones que siguen se determina con más precisión la perfecta semejanza del Hijo. Pablo destaca la preeminencia de Cristo con relación al mundo creado, basándose en la participación activa que él tuvo en la obra de la creación. De su naturaleza misma se deriva su capacidad de hacer obras que son propias de Dios. Está en un plano de igualdad con el Padre, muy por encima de cualquier criatura; según esto, la expresión «primogénito de toda criatura» no puede tener otro sentido que el de «primogénito (antes) de toda la creación», como se lee en el texto original. «Primogénito» designa en el Antiguo Testamento más la preeminencia que la precedencia en el orden cronológico (cf. Sal 89[88]28). El primogénito ocupa el primer puesto entre sus hermanos, por ser el futuro representante de la familia y porque le competen especiales privilegios. Al aplicar el término a Cristo, Pablo quiere destacar su alta dignidad, que lo coloca por encima de todo el mundo creado. La prioridad de tiempo no se excluye, desde luego, pero no es ése el aspecto sobre el que quiere insistir.

Cabría preguntar si del término «primogénito» se puede sacar alguna conclusión con respecto a la naturaleza misma de Cristo. Una conclusión inmediata no parece posible, ya que el término se emplea aun en pasajes en que no se habla de generación ni de nacimiento, como es el caso en el v. 18 y en Rom 8,29; por otra parte, cuando se quiere describir la relación de Cristo con el Padre, se lo llama no «primogénito», sino «unigénito» [7]. Se puede, sin embargo, afirmar lo siguiente: si el Apóstol hubiera querido incluir a Cristo en el conjunto de los seres creados, habría usado la expresión «creado antes de todas las cosas», que le habría permitido hacer un interesante juego de palabras. Al evitarla, da claramente a entender que considera la relación de Cristo con Dios como una relación de naturaleza. Si todas las cosas fueron creadas «en él», «por

7. Cf. Jn 1,14.18; 3,16.18.

él y para él» (v. 16), no se puede decir que él mismo haya sido creado.

La preeminencia de Cristo frente al mundo creado se basa 16-17
en su actividad creadora. «En Él» fue creado todo cuanto existe. Este «todo» significa para Pablo el ámbito de lo creado y de lo increado, de lo visible y lo invisible; el segundo grupo se identifica expresamente con la jerarquía de los ángeles. También estos seres, con ser tan poderosos, deben su existencia a Cristo, y no pueden, por consiguiente, equiparársele en dignidad. Todo fue creado «por él y para él»; es, pues, la causa efectiva y el fin último de todas las cosas. Casi en los mismos términos se refiere Rom 11,36 a Dios Padre: «De él, por él y para él son todas las cosas.»

Al comparar las dos proposiciones se observa que el segundo y el tercer miembro se afirman por igual del Padre y del Hijo; mas en cuanto al primero se establece diferencia, ya que el mundo creado viene «del Padre» como de su fuente y origen, pero está «en el Hijo» como en su centro. Del cristiano suele decir Pablo que está «en Cristo», para significar que está incorporado a él y participa de su vida divina. Pero también la creación entera está «en él», por cuanto todas las cosas creadas, según su respectiva naturaleza, tienen en él la vida y, como dice expresamente en el v. 17, subsisten en él. En su calidad de creador, Cristo es también conservador del mundo, y cuanto más aventaja a la creación por su naturaleza, tanto más cerca está de ella por su acción. A manera de conclusión, Pablo agrega una vez más: «él existe antes de todas las cosas». No insiste precisamente en la precedencia cronológica de Cristo (afirmarla sería superfluo), sino en su dignidad. Frente a la creación, Cristo ocupa la posición de creador.

Los coros de los ángeles.

Al hablar de los seres celestiales, Pablo distingue en el v. 16 cuatro categorías: tronos, dominaciones, principados y potestades. En Ef 1,21 dice: Dios colocó a Cristo «por encima de todo principado, potestad, virtud, dominación». El contexto

muestra que con estos nombres abstractos se refiere a seres personales, de orden puramente espiritual. De «principados, potestades y virtudes» Pablo habla también en otros pasajes, bien sea para designar a los ángeles [8], o bien para caracterizar a los demonios [9]. Los cinco nombres en cuestión, cuyo significado exacto no se puede precisar, expresan claramente que aquellos espíritus están revestidos de gran dignidad y poder, pero no es posible establecer una jerarquía de valores entre ellos. Por lo demás, Pablo tampoco parece pretenderlo, a juzgar por la facilidad con que cambia en la carta a los Efesios el orden dado en la carta a los Colosenses.

Agregando a estos nombres otros cuatro, que aparecen con frecuencia en la Escritura, a saber, ángeles, arcángeles [10], querubines [11] y serafines (Is 6,2-7), se llegó a afirmar como punto de doctrina, a partir del Pseudo-Dionisio y de Gregorio el Grande, la existencia de nueve coros de ángeles. No se puede negar que los nueve nombres aparecen en la Sagrada Escritura, pero esto no es suficiente para afirmar que existan precisamente nueve clases de ángeles, ni para establecer entre ellos determinado orden de precedencia. ¿Sería razonable, según el esquema mencionado, afirmar que el «ángel Gabriel» (Lc 1, 19.26), que tan importante misión desempeña en la historia de la salvación,' pertenece a la ínfima categoría de los ángeles? Los nombres con que el Apóstol designa a los ángeles se leen también en la literatura del judaísmo tardío [12]. Este hecho permite suponer que Pablo se haya limitado a usar la terminología corriente de su tiempo, tanto más que los nombres en sí no expresan más que el poder de que gozan tales seres celestiales.

Pablo dirige ahora la mirada a la nueva creación, que ha permitido a la humanidad caída verse elevada al reino de lo sobrenatural, y al resto de la creación agruparse de nuevo y

---

8. Rom 8,38; Ef 3,10; Col 2,10.
9. 1Cor 15,24; Ef. 6,12; Col 2,15.
10. 1Tes 4,16; Jds 9.
11. Heb 9,5; Gén 3.24, etc.
12. Hen (eslav) 20; TestLev 3.

vivir en la armonía que corresponde a la voluntad de Dios. Este nuevo orden de cosas, como la creación inicial, es obra de Cristo. Aunque no lo diga expresamente, Pablo supone aquí la encarnación, más aún, habla del Dios hombre.

«Él», a quien corresponden todas las prerrogativas men- 18
cionadas anteriormente, ha hecho de los redimidos, congregados en el seno de la Iglesia, parte de su propio cuerpo, formando con ellos una unidad orgánica, en la cual él es la cabeza y ellos los miembros. Sometidos a la cabeza, pero sustancialmente unidos a ella, los fieles participan de su vida, con lo cual entran a formar parte de un orden nuevo, superior, sobrenatural. «Él, que es el principio, es primogénito de entre los muertos», no sólo porque está a la cabeza, sino porque sencillamente sin él no existiría la multitud de los que le siguen (cf. 1Cor 15,23). El que por ser hijo de Adán comparte el pecado del primer hombre, también está sujeto como él a la ley de la muerte. Pecado y destino de muerte, Cristo los ha tomado sobre sí, colocándose voluntariamente entre el número de los «muertos»; pero en su victoria sobre el pecado y la muerte, fue constituido «autor de la vida» [13], nueva cabeza. Su resurrección, que es la resurrección de la cabeza, asegura, y en principio realiza ya la resurrección de los miembros de su cuerpo [14].

Resumiendo, Pablo destaca una vez más el primado abso- 19
luto que compete a Cristo en todo orden, e indica la razón. Fue voluntad de Dios que en él, en la forma de existencia que le es propia como consecuencia de la encarnación, habitara la plenitud. Pablo se vale aquí de una expresión usada con sentido un poco diferente en otros pasajes bíblicos (cf. Sal 68 [67]17, donde, hablando del monte Sión, se dice: «A Dios plugo habitar en él»). El término «habitar» evoca el recuerdo del templo, por encima del cual se coloca Jesús cuando dice: «Hay aquí algo mayor que el templo» (Mt 12,6), afirmando así que en él Dios habita de modo más sublime que en el templo. Pablo quiere decir que la plenitud del poder y del

13. Act 3,15; 5,31.
14. Cf. Rom 4,25; 8,11; 1Cor 15,20-22; Ef. 2,5s.

amor de Dios está presente en Jesús íntegramente, sin limitación alguna, y que actúa «en él» y «por él», conforme lo expuso antes y lo explicará luego más ampliamente. El concepto de «plenitud» despertaba en los colosenses la idea de que Cristo era en sí tan rico, que ni necesitaba ni admitía complemento alguno, y de que ellos, los colosenses, podían esperar de él todos los bienes de la salvación, sin necesidad de pedirlos a ningún otro ser.

20 En su calidad de hombre Dios, Cristo recibe del Padre el oficio y la misión de mediador de la salud en favor de la creación, alejada de su creador por el pecado. El designio de Dios era reconciliar «con él» todas las cosas «por él», constituirlo en meta de todo, someter a él todas las cosas, designio que debe cumplirse al restablecer la paz por medio de la sangre del Hijo de Dios hecho hombre, derramada en la cruz. Desde el punto de vista gramatical, la expresión «con él» puede referirse tanto a Dios como a Cristo; pero por comparación con el v. 16, que presenta una construcción paralela, parece preferible referirla a Cristo. Es a él a quien por la reconciliación se han de dirigir nuevamente todas las cosas, «ya las cosas de sobre la tierra como las que están en los cielos». Las cosas de sobre la tierra son ante todo los hombres. Por ellos, «extraños y enemigos» a causa del pecado (v. 21), Cristo satisfizo con su sangre en la cruz y los restituyó a la condición de hijos de Dios. Si entre las cosas «de sobre la tierra» se quiere incluir a las criaturas irracionales, viene a la mente el texto de Rom 8,20-22, donde el Apóstol habla de la expectación anhelante de la creación que, «gimiendo y sufriendo dolores de parto», espera ser también «liberada de la esclavitud de la corrupción para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios».

Pero, ¿cómo pueden ser reconciliadas por Cristo las cosas «que están en los cielos», es decir, según el v. 16, los tronos, dominaciones, principados y potestades? En efecto, los espíritus puros no tienen necesidad de reconciliación, y los condenados son incapaces de ella. Pablo no da respuesta ninguna a este problema, y ni siquiera parece tomarlo en cuenta. Desde la época patrística se han hecho numerosos intentos de hallar

una respuesta, pero siempre sin éxito; ninguna de las soluciones propuestas ha sido satisfactoria, como para lograr imponerse. En tales condiciones, tampoco aquí pretendemos dar una verdadera explicación a la afirmación de Pablo; sólo mencionamos algunas ideas, que quizá den un poco de luz.

Es posible que el verbo ἀποκαταλάσσειν (reconciliar), dos veces compuesto, sea un neologismo inventado por Pablo y usado solamente aquí, en el v. 22 y en Ef 2,16, y que aplicado al mundo de los espíritus no tenga propiamente el sentido de una reconciliación mediante el perdón de una culpa moral, sino un significado más general, equivalente a «restaurar», «restablecer en su justo orden primitivo», «poner pacíficamente en orden». Es evidente que aun en este caso queda en pie la suposición de que los ángeles, así sea sin culpa de su parte, no estaban ya, en relación a Cristo, en el lugar que les correspondía dentro del conjunto de la creación, y que fue necesario que Cristo restableciera este orden con su sacrificio en la cruz. ¿En qué sentido? Hay en las cartas de Pablo algunas afirmaciones que en algo ilustran la cuestión.

En Ef 2,16, donde aparece también el verbo «reconciliar», se dice que la ley mosaica se había convertido en un muro de separación entre judíos y no judíos; Cristo abolió la ley juntamente con sus prescripciones para «reconciliar con Dios a unos y a otros, en un solo cuerpo, mediante la cruz, matando en sí mismo la enemistad». Ahora bien, según la concepción judía y la de Pablo[15], la ley mosaica había sido dada por intermedio de los ángeles; su abolición por Cristo implicaba, en consecuencia, una modificación en las relaciones existentes entre Cristo y los ángeles que la habían anunciado. Se da, pues, una reconciliación, sin necesidad de suponer culpa alguna de parte de los ángeles.

Otro pasaje importante es Flp 2,6-11: Cristo se anonadó a sí mismo tomando la naturaleza de siervo, se humilló hasta la muerte de cruz; por eso Dios lo exaltó sobre todas las cosas y lo constituyó Señor sobre todo lo que hay «en el cielo, en la tierra y en el abismo». El mismo pensamiento reaparece

15. Gál 3,19; Heb 2,2.

en Heb 2,9, donde el autor dice, valiéndose de expresiones del Sal 8,6s: «A aquel que "fue hecho un poco (o bien: 'por poco tiempo') menor que los ángeles", a Jesús, lo vemos coronado de gloria y de honor por haber padecido y muerto.» Dios lo puso todo a sus pies, sin exceptuar a los propios ángeles, restableció así el recto orden, turbado durante el tiempo de la humillación de Jesús. Causa de todo fue no un pecado por parte de los ángeles, sino, en último término, el pecado del primer hombre, que exigía satisfacción. Juan Crisóstomo observó ya, y después de él muchos lo han repetido, que también en Ef 1,10 Pablo toca el mismo pensamiento que en Col 1,20.

En este proceso de la historia humana y del mundo, que Pablo acaba de describir, participan también los colosenses; por eso en los v. 21-23 hace para ellos una aplicación concreta de lo dicho anteriormente, principiando por recordarles la si-
21 tuación que los caracterizaba antes de ser llamados a la fe:
se encontraban descarriados de su fin último, que es Dios, y,
lo que era peor, conscientemente le habían vuelto la espalda
22 con acciones que, vistas a la luz de lo divino, debían calificarse de pecaminosas. Felizmente este tiempo ya pasó, pues Cristo los ha reconciliado ya con su muerte, sufrida «en su cuerpo de carne». La expresión «cuerpo de carne» insiste en el carácter pasible y mortal de su cuerpo y lo distingue del cuerpo místico, a que se refiere en el v. 17, y que no es instrumento, sino fruto de sus padecimientos. Con la redención por la sangre de Cristo se obró en los colosenses una verdadera santificación interior; ellos, que en otro tiempo eran pecadores, se presentan ahora sin mancha ni reproche ante la mirada
23 escrutadora de Dios. Deber suyo es conservar en adelante lo que han conseguido con la gracia de Dios. Condición para ello es que no se aparten de la fe, fundamento de su nueva vida religiosa, sino que, por el contrario, se afirmen cada vez más en ella y en la esperanza que les ofrece el evangelio.

La mención del evangelio ofrece al Apóstol, aquí como en el v. 6, ocasión de aludir al rápido avance del mismo a través del mundo. Con cierta exageración, que no es sino la expresión del profundo respeto con que observa la difusión de la palabra de Dios, afirma que el evangelio ha sido anunciado

ya a toda criatura bajo los cielos. El universo entero debe escuchar esta voz, ya que, según el v. 20, debe también participar de la prosperidad que trae consigo la nueva creación de Dios. La fidelidad de los colosenses hará que la palabra de Dios resuene cada día más fuertemente entre ellos y se traduzca en adhesión espontánea a Cristo. La observación final de que el propio Pablo no pretende otra cosa que ser ministro de este Evangelio, prepara el terreno a las consideraciones que siguen, relativas a su apostolado.

Trabajos pastorales del Apóstol en favor de las Iglesias 1,24-2,5

24 *Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y voy completando en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo en pro de su cuerpo, que es la Iglesia.* 25 *De la cual fui constituido servidor según la economía de Dios que me ha sido dada con miras a vosotros: dar pleno cumplimiento a la palabra de Dios,* 26 *el misterio escondido desde siglos y generaciones, pero que ahora ha sido manifestado a sus santos,* 27 *a los que Dios ha querido dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre las naciones, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria;* 28 *a quien nosotros anunciamos, advirtiendo a cada hombre y enseñando a cada hombre en toda sabiduría, para que podamos presentar a cada hombre perfecto en Cristo.* 29 *Para ello precisamente, estoy yo trabajando y luchando según la acción con que él actúa en mí poderosamente.*

2, 1 *Pues quiero que sepáis qué clase de combate estoy librando por vosotros, por los de Laodicea, y por cuantos no me han visto personalmente,* 2 *para que se consuelen sus corazones, caminando unidos en amor y tendiendo hacia toda la riqueza de la plenitud de la inteligencia, al profundo conocimiento del misterio de Dios, Cristo,* 3 *en quien se encuentran,* escondidos todos los tesoros de la sabiduría (Is 45,3; Eclo 1,25; Prov 2,3s) *y del conocimiento.*

4 *Esto os digo: que ninguno os engañe con discursos espe-*

ciosos; [5] *pues si estoy ausente corporalmente, en espíritu estoy presente entre vosotros, alegrándome de ver vuestra disciplina y la solidez de vuestra fe en Cristo.*

24 En todas las situaciones el Apóstol se preocupa de los fieles confiados a sus cuidados. Éstos deben saber que en medio de los padecimientos, no escasos durante su vida (cf. 2Cor 11,23-33), pero especialmente abundantes ahora durante los años de cautividad, todo lo soporta por ellos, no sólo con paciencia, sino con verdadera alegría, en la esperanza de que sus dolores contribuyan al bien de la Iglesia, como corresponde a un ministro del Evangelio.

Este pensamiento se basa en un motivo teológico, cuya riqueza de contenido exige una exposición más amplia.

Los «sufrimientos de Cristo».

Pablo habla de que los «sufrimientos de Cristo» todavía no han alcanzado sus debidas proporciones y necesitan, por consiguiente, de un complemento. Con esta expresión no puede referirse a la acción redentora de Cristo, que designa con los términos «sangre», «cruz», «muerte» (cf. v. 20.22), y nunca con la palabra «sufrimientos» (θλίψεις) o su equivalente «padecimientos» (παθήματα, cf. 2Cor 1,5; Flp 3,10). Por otra parte, en el v. 20 acaba de insistir con especial énfasis en que la redención fue obra exclusivamente personal de Cristo, sin ayuda de nadie, en lo cual precisamente se basa el absoluto primado universal de Cristo en el reino de los redimidos.

El término «sufrimientos» alude en sí a las fatigas y privaciones, persecuciones y padecimientos de que Cristo fue víctima durante su vida terrena, y particularmente durante los años de su ministerio público. Pero tampoco en este caso se puede decir que algo falta, ya que Cristo llevó a término todo lo que el Padre le había encomendado (Jn 17,4).

Cuando Pablo afirma que los «sufrimientos de Cristo» necesitan ser completados, y que él con sus sufrimientos personales contribuye a que alcancen la plenitud que les falta, pa-

rece que la expresión «sufrimientos de Cristo» está tomada en un sentido bastante más amplio, incluyendo todo lo que para la realización del plan salvífico de Dios aportan tanto Cristo como su apóstol. Aquí, desde luego, es necesario aclarar que Pablo no pretende, como si fuera privilegio exclusivo suyo, suplir él solo lo que falta. El fuego oratorio con que se expresa lo hace pasar frecuentemente de la primera persona plural a la primera persona singular, sin que sea su intención negar a los demás lo que afirma de sí mismo; y en realidad, por lo que toca a los «sufrimientos de Cristo», no podía decir que se completan, sin incluir al lado de sus propios sufrimientos los de los otros apóstoles, predicadores y fieles, porque la plenitud no se alcanzará sino al fin de los tiempos; hasta entonces se podrá siempre decir que algo falta.

Queda por saber en qué sentido considera Pablo los sufrimientos que él soporta en su carne, es decir, en su persona, como «sufrimientos de Cristo». La historia de la exégesis del versículo en cuestión, expuesta ampliamente por Jakob Kremer en una monografía (Bonn 1956), muestra cómo por varios caminos se buscó respuesta a esta cuestión, sin que ninguna teoría lograra imponerse, y que hasta el día de hoy no se ha llegado a una interpretación unánime. Baste señalar aquí las dos explicaciones más importantes, porque son las que mayor influjo han tenido en toda la exégesis hasta el presente.

1) Juan Crisóstomo parte del concepto de delegación, que hallamos a cada paso tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, y que es frecuente también en Pablo [16]. La obra salvífica, de que Cristo se hizo cargo por voluntad del Padre, abarca no solamente la expiación en sentido estricto, sino además el anuncio de la buena nueva y la empresa de conducir a los hombres a la salvación, empresa que no podía llevarse a cabo sin fatigas, persecuciones y tribulaciones, cuyo origen es en último término el demonio. La tarea de la evangelización se prolonga hasta el fin de los tiempos (Mt 28,18-20); otro tanto duran también las persecuciones (Jn 15,20). Cristo inició

---

16. Para citar algunos ejemplos, véase Éx 4,15s; Mt 10,40s; 25,35-45; Lc 10,16; Jn 12,44; 13,20; 2Cor 2,10; 5,18.20; Gál 4,14.

esta tarea y la cumplió dentro de un espacio y un tiempo limitados, pero la continúa hasta completarla a través de sus representantes, o delegados, a la cabeza de los cuales están los apóstoles. Por boca de éstos es Cristo glorificado quien sigue hablando al mundo; en la persona de ellos es Cristo quien, no obstante su impasibilidad, continúa padeciendo los sufrimientos inherentes a la actividad misionera.

Es ésta una convicción de Pablo, que expresa en frases como las siguientes: «Dios nos ha confiado el ministerio de la reconciliación»; «hacemos, pues, de embajadores en nombre de Cristo, siendo Dios el que por medio de nosotros os exhorta» (2Cor 5,20). Los apóstoles ocupan el puesto de Cristo, como Cristo ocupa el puesto de Dios[17]. Al principio de la carta a Filemón, Pablo se declara «encadenado de Cristo Jesús», y en el v. 13 habla de las «cadenas del Evangelio»; en Ef 3,1 se presenta como encadenado de Cristo Jesús, y en 4,1 como «encadenado en el Señor». Son, pues, cadenas de Cristo, que él lleva en representación suya. Las heridas y cicatrices que Pablo lleva en su cuerpo como consecuencia de los maltratos sufridos por causa del Evangelio, son para él «las marcas de Jesús» (Gál 6,17). En el mismo sentido son también «sufrimientos de Cristo» los que él soporta en servicio del Evangelio.

2) Otra explicación, que en lo esencial se remonta a san Agustín, y en la actualidad ha sido difundida por A. Deissmann, parte de la doctrina paulina del Cristo místico. La Iglesia es cuerpo de Cristo, como lo dice precisamente nuestro versículo. En cuanto miembro de su cuerpo, Pablo se siente unido a Cristo. Él vive en Cristo, y Cristo vive en él (Gál 2,20), y esta convicción le permite hablar de sus propios sufrimientos como de «sufrimientos de Cristo». Éstos son incompletos mientras Pablo no haya sufrido todo lo que debe sufrir en servicio de la evangelización; cada nueva angustia es un «complemento», hasta que la medida de los «sufrimientos de Cristo» se colme con su propia muerte.

A esta explicación se puede objetar que el verbo griego ἀνταναπληρῶ, que fuera de aquí no se encuentra en ningún

17. Mt 10,40; Lc 10,16.

otro pasaje del NT, y sólo imperfectamente se puede traducir por «completar», «suplir», implica propiamente la corrección de una deficiencia mediante algo que otra persona aporta como suplemento; siendo éste su sentido, el verbo no se presta a la explicación dada, sino a condición de que en la expresión «los sufrimientos de Cristo» se dé al genitivo («de Cristo») valor de sujeto y se refiera a la persona de Cristo. Así lo han entendido, desde san Juan Crisóstomo, todos los padres griegos y la mayor parte de los comentaristas en tiempos posteriores. No se puede negar que el verbo, compuesto de dos preposiciones, es bastante raro, e incluso en la literatura profana no se encuentra sino seis veces; los padres no atribuyen nunca valor especial a la partícula ἀντί.

Las explicaciones mencionadas son dos modos diversos de entender el pasaje de Col 1,24, pero en definitiva llevan a una misma conclusión. Pablo, sea que tenga conciencia de sufrir en representación de su Señor, o que considere sus propios sufrimientos como «sufrimientos en Cristo», en uno y en otro caso los pone en estrecha relación con Cristo, y esto le permite atribuirles un valor que supera en mucho al que el sufrimiento tiene en cuanto simple fenómeno humano. Y en esto precisamente se basa su fecundidad para la obra santificadora de la Iglesia.

Cuando Pablo habla de sus padecimientos en otro contexto, expresa también en forma diferente la relación que ellos guardan con Cristo. Así, en Rom 8,17 habla de padecer con Cristo, para ser glorificado con él, y en Flp 3,10 de «la comunión con sus padecimientos», de «configurarse con su muerte», como condición para compartir algún día la resurrección de los muertos. En tales pasajes Pablo se expresa así, no en su condición particular de apóstol, enviado, representante de Cristo, sino sencillamente en cuanto cristiano; sus palabras valen, pues, para todo cristiano[18].

Pablo acepta sus padecimientos, no porque se deban a culpa propia, ni por debilidad o egoísmo, sino por el cuerpo

---

18. Véase el excursus *La comunión en los padecimientos con Cristo*, a propósito de 2Cor 4,12.

de Cristo: «en pro de (ὑπέρ) su cuerpo, que es la Iglesia». La preposición ὑπέρ tiene en el NT varios significados; uno de ellos es «en lugar de», que no hay para qué tomar en cuenta aquí, ya que supondría la idea, extraña a Pablo y al resto del NT, de que Dios tiene reservada de antemano a la Iglesia y a sus miembros una porción determinada de padecimientos, y que cada miembro puede contribuir a aliviar el dolor de los demás, tomando sobre sí voluntariamente la parte de sufrimiento que les corresponde. Los otros significados de ὑπέρ («por», «en atención a», «a favor de») se derivan unos de otros. Pablo sufre en atención a la Iglesia, y por lo mismo en favor de ella. Cuál sea la utilidad concreta que de tales sufrimientos resulte para la Iglesia, no se dice en Col 1,24. Podría ser un aumento en la capacidad de sufrir, al ver el ejemplo del Apóstol (cf. 2Cor 1,4-7), o un mayor celo para comprometerse más de lleno en la causa de la palabra de Dios (cf. Flp 1,13s). Pero lo que permite tener una idea más exacta es la mística paulina de Cristo, concretamente en lo que se refiere al dolor [19].

Siendo verdaderos sufrimientos de Cristo, las tribulaciones del Apóstol se ven elevadas de la esfera terrena a la de Cristo, y adquieren, por lo mismo, un valor salvífico objetivo (de aquí parte la doctrina escolástica del «tesoro de la Iglesia»). Si, por consiguiente, todos los miembros de la Iglesia están unidos a Cristo como a su cabeza y sostenidos por él como principio vital, se llega a la conclusión de que, tanto con Cristo como entre sí, constituyen una unidad orgánica, la comunión de los santos. Se sigue de aquí la existencia de un intercambio de bienes espirituales, que permite a un miembro participar de la riqueza y méritos de los otros [20]. Es así como Pablo puede poner a disposición de la Iglesia entera el valor saludable de sus padecimientos, soportados en Cristo, contribuyendo en esta forma a la «edificación del cuerpo de Cristo» (Ef 4,12) y al progreso de cada comunidad en particular; representante de todas es para él en este momento la de Colosas. Pablo des-

19. Cf. Rom 8,17; Flp 3,10.
20. 1Cor 2,26; Ef 4,16; Col 2,19.

cubre en el dolor un excelente instrumento de apostolado, y esta idea lo hace feliz.

Al ministerio por medio del dolor añade Pablo el minis- 25
terio de la palabra, oral y escrita. Habla con plena conciencia de la autoridad que le da la misión de Dios, pero la tarea gigantesca a él confiada lo mueve a profunda humildad. No pretende ser otra cosa que «servidor» de la Iglesia, pero quiere serlo con todas sus fuerzas; es para él una necesidad anunciar por todas partes la palabra de Dios y hacer que se difunda sin límites, hasta conquistar el mayor número posible de hombres, y que en éstos llegue a lo profundo del alma y transforme sus vidas según las exigencias del mensaje divino.

La palabra de Dios incluye un «misterio». En los cultos 26
mistéricos paganos, ampliamente difundidos en Frigia, el término se usaba para designar doctrinas que sólo podían comunicarse a los iniciados, nunca a los extraños. Pablo hace suyo el término, pero dándole un sentido nuevo. Misterio es para él una verdad que el hombre no puede descubrir con sus solas fuerzas naturales, pero que puede conocer a través de la revelación de Dios. Así, el misterio escondido en la palabra de Dios permaneció oculto a todos los tiempos y a todas las generaciones pasadas, hasta que el Hijo de Dios hecho hombre lo reveló. Desde luego, no todos los que ahora lo oyen logran comprenderlo, sino sólo los «santos», es decir, aquellos a quienes el Espíritu de Cristo ha otorgado la facultad superior que tal conocimiento requiere (cf. 1Cor 2,6-16).

El «misterio» encierra una insospechada riqueza de gloria 27
para todos los pueblos de la tierra, ante todo para los gentiles, quienes hasta ahora habían permanecido extraños a toda revelación sobrenatural preparatoria. Su contenido se puede expresar con estas palabras: «Cristo en vosotros». Pablo no se detiene por ahora a explicar todo lo que esta gran noticia significa; se limita a hacer saber que quien lleva a Cristo posee «la esperanza de la gloria». Los hijos de Dios son también herederos de Dios, coherederos de Cristo (Rom 8,17). «Cristo en vosotros» es para ellos la prenda más sublime.

Anunciar a este Cristo es la noble tarea de sus enviados 28

en el mundo, que quisieran conquistar a cada hombre para Cristo. Tres veces repite Pablo en este pasaje la expresión «cada hombre», como queriendo subrayar su amplitud de corazón, que lo lleva a preocuparse por cada alma en particular. Su predicación debe mostrar a todos los hombres sin excepción el camino de la vida y animarlos a avanzar por él; debe además conducirlos a la sabiduría, que dará respuesta satisfactoria a los más acucientes problemas de la vida. Sea, pues, la consigna: hacerse perfecto en Cristo. Es posible que también los innovadores de Colosas prometieran conducir al hombre a la perfección; pero mientras éstos exigían como requisito la observancia de la ley mosaica (cf. 2,16) o un culto de los espíritus (cf. 2,18), Pablo anuncia rotundamente que la
29 perfección individual no se puede conseguir sino en Cristo. Todo camino que aparta de Cristo conduce al error. Es inevitable que a este anuncio de Cristo se oponga frecuentemente abierta resistencia; pero Pablo lo sabe y no se desalienta por ello, antes bien, se fatiga, lucha y combate por las almas, a sabiendas de que no está solo, de que la gracia de Dios es suficientemente poderosa para garantizarle el éxito (cf. 1Cor 15,10).

2,1 El celo del Apóstol no hace distinción entre comunidades fundadas por él y comunidades fundadas por otros. Entre estas últimas le merecen ahora especial atención las dos ciudades vecinas, Colosas y Laodicea, en el valle del Lico, a las cuales escribe a un mismo tiempo (cf. 4,16). Los fieles de estas
2 dos comunidades deben saber cuánto lucha él en su favor y qué espera de ellos. Busca conquistar su corazón, no para sí, sino para Cristo; quisiera verlos fuertemente «unidos en el amor», porque sin el amor no sólo no contribuirían a edificar el cuerpo de Cristo, sino que lo destruirían. Quisiera comunicarles aquella ciencia cuya plena posesión significaría para ellos su mayor riqueza; se trata de la inteligencia del «misterio de Dios», que se puede expresar en una sola palabra: «Cristo» (cf. 1,27).

3 Cristo significa tal riqueza para quienes lo conocen, que en él «se encuentran escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento». No hay saber más noble que el que

se ocupa de Cristo; por eso los fieles no tienen necesidad de
correr en busca de esa pretendida ciencia más profunda que
los falsos predicadores andan pregonando bajo los pomposos
nombres de «sabiduría» y de *gnosis*. Pablo dice «escondidos»,
aludiendo a Is 45,3 e insinuando la invitación a sacar a la luz
estos tesoros escondidos, para que no queden ocultos, porque
Cristo es meta y cima de toda sabiduría. Pablo puede limi-
tarse aquí a hablar en términos genéricos, una vez que en
1,12-23 ha mostrado cómo en Cristo hallan respuesta los pro-
blemas relativos al origen y razón de ser de la propia existen-
cia, que son en definitiva los grandes interrogantes a que trata
de dar solución toda ciencia humana. Instruidos así, no se 4
dejarán engañar por las argucias de los pretendidos doctores.

Felizmente, Pablo no tiene por qué abrigar temores en este 5
sentido, pues Épafras le ha informado que la fe de la comuni-
dad es sólida. Aunque prisionero en Roma, el Apóstol puede
al menos contemplar en espíritu el buen estado de la comuni-
dad. En dos imágenes, tomadas del lenguaje militar, la com-
para con un frente cerrado, donde el enemigo no halla punto
débil por donde penetrar, y con un bastión hecho para resistir a
todos los ataques. En Colosas la situación es aún buena, pero
a Pablo no se le ocultan los peligros que el futuro puede ofre-
cer; por eso añade ahora una advertencia, para poner en guar-
dia contra los propagadores de doctrinas erróneas.

Advertencias contra los predicadores de falsas doctrinas
La salud en Cristo
2,6-23

[6] *Así pues, tal como habéis recibido a Cristo Jesús, el Señor,*
andad en él, [7] *arraigados y sobreedificados en él y asidos a la*
fe, según se os enseñó prodigando la acción de gracias.

[8] *Cuidad de que no haya nadie que haga de vosotros fácil*
presa por medio de la filosofía y de vanos enredos según la
tradición de los hombres, según los elementos del mundo, y no
según Cristo.

[9] *Porque en él habita toda la plenitud de la divinidad cor-*

poralmente, [10] *y vosotros habéis sido llenados en él, que es la*
cabeza de todo principado y potestad, [11] *en él también fuisteis*
circuncidados con una circuncisión no hecha con las manos
por despojo del cuerpo de carne, por la circuncisión de Cristo,
[12] *sepultados juntamente con él en el bautismo, y por cuya*
acción fuisteis con él resucitados por medio de la fe en la acción
de Dios que lo resucitó de entre los muertos. [13] *Y a vosotros,*
que estabais muertos en vuestros pecados y en vuestra carne
incircuncisa, os vivificó juntamente con él, después de perdo-
naros todas las faltas. [14] *Borró la nota de nuestra deuda escrita*
en las ordenanzas, la cual era desfavorable a nosotros; la anuló
al clavarla en la cruz. [15] *Habiendo despojado a los principados*
y potestades, los exhibió en público espectáculo, incorporándo-
los al cortejo triunfal de Cristo.

[16] *Así pues, que nadie os juzgue en asuntos de comida o be-*
bida, o a propósito de una fiesta, de una luna nueva o de un
sábado. [17] *Estas cosas son sombra de las futuras; pero el cuerpo*
pertenece a Cristo. [18] *Que nadie os anule el premio apelando*
a la mortificación y al culto a los ángeles, intentando penetrar
en las cosas que cree haber visto, tontamente hinchado por el
pensamiento de lo que realiza en su carne, [19] *y no asiéndose*
a la cabeza, de la cual todo el cuerpo, bien provisto y unido de
articulaciones y ligamentos, obtiene el crecimiento de Dios.

[20] *Si con Cristo habéis muerto a los elementos del mundo,*
¿cómo es que, cual si vivierais en este mundo, os dejáis impo-
ner ordenanzas? [21] *«No tomes, no gustes, no toques...»* [22] *Todas*
estas cosas están destinadas a la destrucción por el uso. Son
preceptos y enseñanzas de los hombres (Is 29,13). [23] *Tales cosas,*
sin valor alguno, poseen cierta reputación de sabiduría por lo
que tienen de piedad afectada, de mortificación y de represión
del cuerpo, pero miran a la satisfacción de la carne.

6 Al aceptar el mensaje de Cristo, los colosenses recibieron
al mismo Cristo y lo escogieron por «Señor»; su deber es
7 ahora «andar en él», conducirse según él. Como el árbol hinca
sus raíces en la tierra, como el edificio se cimienta en la roca
para tener consistencia, así deben ellos afianzarse en Cristo,
mantenerse unidos a él por la fe y la manera de vivir. El cono-

cimiento de lo que en Cristo poseen debe despertar en ellos sentimientos de gratitud a él, que deben, incluso, expresarle de viva voz. Viviendo así, no caerán como presa fácil en manos de los herejes.

Estad alerta, dice Pablo, porque ellos divulgan sus fantasías 8
amparándolas con el sonoro nombre de «filosofía», cuando nada tienen que ver con el esfuerzo de los auténticos filósofos griegos por conocer la verdad, que efectivamente lograron captar en más de un aspecto. De éstos habla Pablo con consideración (cf. Act 17,28). Pero aquí se trata de puras ficciones, de mentira y engaño, que Pablo caracteriza luego en dos rasgos, uno positivo y otro negativo. La pretendida filosofía se funda en simples tradiciones humanas; esto, en sí, no sería motivo de reproche, pero una vez que Dios habló a los hombres por medio de Cristo, lo puramente humano debe subordinarse a la verdad divina, cediéndole el primer lugar. Pero, además, tal filosofía sólo tiene por base los «elementos del mundo».

«Los elementos del mundo».

La palabra «elementos» (στοιχεῖα), que Pablo usa además en el v. 20 y en Gál 4,3.9, puede tener los significados más diversos[21]. Si prescindimos de los que no vienen al caso en este lugar por no compaginarse con la especificación «del mundo», quedan los dos siguientes: 1) los elementos básicos del mundo material, según la concepción de los antiguos (tierra, agua, aire y fuego); 2) los espíritus que animan y dominan estos elementos, potencias cósmicas, tenidas comúnmente por seres angélicos, que dirigen secretamente la naturaleza y el destino del hombre. De estos dos significados, el segundo responde mejor a lo que Pablo dice de los «elementos del mundo». En efecto, él los presenta como el polo opuesto a Cristo, el cual, según 2,10, es «la cabeza de todo principado y potestad»; en 2,18 pone en guardia a los colosenses contra un culto a los

21. Cf. el comentario a Gál 4,3.

ángeles que, por la forma como se lleva a cabo, no corresponde a la voluntad de Dios, sino al propio capricho (2,23). Parece que estos «ángeles» están en el mismo plano que los «elementos del mundo» (2,20) y los «principados y potestades» (2, 10.15), si no es que se identifican con ellos. Los «elementos» imponen a sus adeptos determinadas obligaciones y exigen de ellos, la práctica de una ascesis absurda, incluso perjudicial (2,21-23). Todo esto lleva a pensar más en seres espirituales de carácter personal que en objetos materiales.

No otro es el sentido que resulta de Gál 4,3.9, donde Pablo habla igualmente de los «elementos del mundo». En 4,2s los equipara a los «tutores y administradores», a quienes los hijos permanecen sometidos mientras no lleguen a la edad adulta. También nosotros, los judíos igual que los paganos, estuvimos sometidos en el tiempo de nuestra infancia espiritual a los elementos del mundo, que como dueños y señores exigían de sus súbditos sujeción de esclavos (4,8s). Se los veneraba y se los temía como a entidades celestes, cuando no eran más que seres impotentes y pobres» (4,8s).

De lo dicho en las dos cartas aparecen, pues, los «elementos del mundo» como fuerzas angélicas o diabólicas, que regían a voluntad los fenómenos naturales y esclavizaban a los hombres. No es de extrañar que, dentro de la concepción judía, la propia ley mosaica haya sido dada por intermedio de los ángeles[22]. Pero al llegar la «plenitud del tiempo» (Gál 4,4), es decir, la venida de Cristo, caducó la ley mosaica y llegó a su fin el dominio de los «elementos». El tiempo anterior a Cristo había sido el de la infancia religiosa del género humano (Gál 4,3), época de esclavitud, dominada por el temor; pero Cristo trajo consigo la libertad e inauguró el imperio del amor.

Si se tiene en cuenta la divinización de la naturaleza, característica del paganismo, se comprende que surgiera una fe y un culto malsano de los espíritus, y que este hecho constituyera una amenaza para la Iglesia de Colosas, cuyos miembros provenían de la gentilidad. La acción coordinada de las fuerzas naturales llevaba a pensar que la materia y los cuerpos

---

22. Gál 3,19; Heb 2,2; Act 7,53.

celestes fueran entidades animadas, dirigidas por genios buenos y por demonios perversos. Pero en el contexto del pasaje que nos ocupa, Pablo menciona concepciones y cultos no solamente paganos, sino también judíos (2,16); más explícito es aún en la carta a los Gálatas, donde declara que la observancia del calendario judío, estructurado según el curso del sol y de la luna, era un regreso al antiguo culto de los «elementos, impotentes y pobres» (4,8-10). El Antiguo Testamento nunca vacila en afirmar la transcendencia de Dios y rechaza toda divinización de la naturaleza, pero supone también que detrás de las fuerzas naturales obran los ángeles. En Is 24,21 se dice que Yahveh castiga «aquí abajo a los reyes de la tierra» y «al ejército de arriba en lo alto», o sea, a las constelaciones, que el autor se representa como seres vivos (cf. Jue 5,20); éstas aparecen en Job 38,7 al lado de los ángeles, formando con ellos los dos grupos de que consta el ejército del cielo; en ocasiones son objeto de honores divinos [23], pero los reyes que se los tributan reciben castigo (tal el caso de Manasés, en 2Re 21,3).

El culto a los astros había penetrado también en Israel, pero el judaísmo oficial lo rechazaba. Otro es, sin embargo, el tono de los apócrifos judíos posteriores, sobre todo el de los libros de Henoc, en los cuales se reflejan la religión practicada en determinados círculos y las diversas formas de la piedad popular. En estos libros, la angelología ocupa un vasto campo. Baste, como ejemplo, la visión de Henoc en el sexto cielo: «Allí vi siete coros de ángeles luminosos y magníficos, cuyo rostro brillaba como el sol. No hay diferencia de uno a otro ni en los rasgos, ni en la estatura, ni en la vestimenta. Su deber es velar por la conservación del orden en el mundo y por la marcha normal de las estrellas, del sol y de la luna. Ángeles, estos magníficos ángeles ponen la armonía a toda la vida celeste; cuidan de los mandamientos, de las doctrinas, del canto y de todas las alabanzas. De estos ángeles, unos tienen poder sobre los tiempos y los años, otros sobre los ríos y los mares, otros sobre los frutos, los pastos y todo vegetal, y

23. Dt 4,19; Jer 8,2; 19,13; Sof 1,5.

otros velan por la vida de los hombres y la escriben en la presencia del Señor[24].

A todas estas fantasías podía referirse Pablo cuando habla de los «elementos del mundo», pudiendo afirmar de ellas que tienen por base la simple «tradición de los hombres», no la revelación del Antiguo Testamento. Pero no tiene necesidad de ocuparse de ellos en detalle, dado que rechaza en bloque, como peligrosos para la comunidad, la doctrina y el culto de los ángeles que predican los herejes. Combatirlos es el objeto primordial de la carta a los Colosenses, en la cual Pablo se propone demostrar que la salvación viene solamente de Cristo, y que cualquier otra doctrina relativa a la revelación o a la redención es errónea.

9 Con el v. 9 comienza un nuevo himno a Cristo. En él se le tributa honor como a Señor supremo, dispensador de todas las gracias, redentor del pecado y de la muerte, y vencedor de las potencias infernales. Se trata de obras divinas, pero realizadas «en Cristo», quien, por consiguiente, es en todo el mediador. El que se adhiere a Cristo, todo lo consigue en él y puede estar seguro de su salvación, porque, como lo dice Pablo, repitiendo y ampliando las palabras de 1,19, en él habita la divinidad en toda su plenitud, real, «corporalmente», es decir, esencialmente, y no sólo una simple participación del poder divino, como la que se atribuye a los espíritus. Es cierto, la expresión no designa a Cristo formalmente como Dios, pero le atribuye todo lo que este concepto encierra[25].

10 Punto culminante de la obra mediadora de Cristo es la elevación del hombre a participar de la plenitud de la divinidad. Esta participación se hace realidad «en él», que, además de llevar en sí la plenitud de la divinidad, une a los fieles consigo hasta constituir una sola unidad. Y él es la «cabeza de todo principado y potestad», el Señor de los espíritus. El que está unido al Señor no tiene necesidad de rebajarse a la condición de esclavo de los que le sirven.

---

24. Hen(eslav) 19,1-4; cf. Hen(et) 60,11-25; 69,22; Jub 2,2,2, etc.
25. Cf. el comentario a 1,19.

Parece que los herejes, como garantía de salvación, o al 11
menos de mayor perfección, y para darles seguridad de una especial protección por parte de los espíritus, recomendaban a los colosenses la práctica de una circuncisión corporal, bien sea la ordenada a los judíos en el Antiguo Testamento, o bien cualquier otra mutilación usual en los misterios paganos. En la religión del espíritu ya no hay lugar para tales prácticas, porque lo que ella busca no es el despojo de un miembro corporal, sino el «despojo del cuerpo de carne», «del hombre viejo, con todas sus (malas) acciones» (3,9). «Carne» se aplica aquí, como es frecuente en los escritos de Pablo, no precisamente a la parte material del compuesto humano, sino el cuerpo en cuanto sometido al dominio del pecado[26]. En el cuerpo del hombre tienen su asiento los vicios, que inclinan al mal; los sentidos corporales ofrecen al pecado un punto de apoyo para atacar y conquistar el alma. En este sentido también el «cuerpo de carne» tienen necesidad de la redención, y ésta le viene a través de un sacramento, que Pablo llama «circuncisión de Cristo», porque de Cristo recibió su eficacia al ser instituido por él para sustituir la circuncisión «hecha con las manos», propia del Antiguo Testamento. Se trata del bautismo.

Para describir su naturaleza y efectos, Pablo se sirve de las 12
mismas metáforas que en Rom 6,3-11. El poder de Dios, que se manifestó en todo su esplendor al resucitar a Cristo de entre los muertos, obra en el bautizado el prodigio de una nueva resurrección; pero Dios exige aquí la cooperación del intere-
sado, que tiene como parte esencial la fe en el poder divino. 13
Este prodigio se ha cumplido también en los colosenses. Ellos estaban muertos para Dios a causa de su mala conducta y de la esclavitud al mal en que se hallaba sumida su «carne» por las pasiones; pero Dios, al perdonarles los pecados en el bautismo cristiano, les devolvió la vida, la vida sobrenatural del alma, que es a su vez garantía de la futura resurrección.

La justicia de Dios exigía, sin embargo, para la remisión 14
de los pecados, la debida expiación (Rom 3,25s); y ésta se realizó en el sacrificio de la cruz. Sirviéndose de una metáfora

26. Véase a propósito de Rom 8,1-11 el excursus *Carne y espíritu*.

audaz, Pablo presenta la culpa de los hombres ante Dios
como consignada en un acta acusadora, cuyos artículos nos
imponían obligaciones a las cuales jamás habríamos podido
satisfacer con nuestras propias fuerzas. Dios la quitó de en
15 medio y la clavó en la cruz, borrándola con la sangre de su
Hijo y anulándola así de una vez por todas. La acción redentora de Cristo significa, finalmente, la victoria de Dios sobre las potencias espirituales enemigas. Él las despojó de sus armas y, reducidas así a la impotencia, las expuso a la vergüenza pública. Como haría un general romano con los vencidos, así las lleva Cristo tras de sí en su triunfo.

16-17 Terminado el himno a Cristo, Pablo vuelve de nuevo al v. 8 para continuar la polémica contra las herejías, iluminando todos sus pensamientos con la luz que emana de Cristo. Las prescripciones relativas al alimento y la bebida, a los novilunios y al sábado pertenecen a una época ya superada, al tiempo de la espera: son como una sombra ya disipada por la obra de Cristo. Como anuncio de lo que había de venir, todo aquello podía tener cierto valor, pero, después de la venida de Cristo, sería sencillamente irracional correr tras una sombra. Todo el ceremonial de la ley mosaica tiene carácter preparatorio, limitado por tanto a una época determinada; mas con Cristo
se manifestó para nosotros la salvación en forma total y defi-
18 nitiva. Cristo es el creador y Señor de los espíritus (cf. 1,16;
2,10), y no es justo que en su presencia se incline uno en actitud de esclavo ante sus siervos.

Es esto, cabalmente, lo que hacen los herejes macerando su cuerpo con ayunos (tal parece ser aquí el sentido de una palabra que de ordinario se emplea para designar la virtud cristiana de la humildad) y con actos de culto a los espíritus, como si ellos fueran los únicos mediadores de la salvación. No es ésta una forma más perfecta de piedad, y los fieles no tienen por qué sentirse inferiores si no colaboran con ellos. Aunque los herejes traten de justificar sus prácticas con revelaciones que ellos pretenden haber recibido en visiones o en algún rito de iniciación, todo esto no es más que ilusión y presunción de mentes obscurecidas y carnales.

El término griego usado aquí (ἐμβατεύω), y que hemos

traducido por «penetrar», se empleaba en el lenguaje de los cultos mistéricos para indicar el acto de penetrar en un santuario, cuyo acceso estaba prohibido a los no iniciados. Al entrar, los favorecidos con este privilegio debían sentirse ante un espectáculo completamente nuevo. ¿Se podría decir que los herejes de Colosas daban a sus ritos la forma de los cultos mistéricos? Las alusiones de Pablo no son suficientes para darnos una idea exacta. Lo cierto es que sus prácticas eran una mezcla de ideas y usos paganos, judíos y cristianos, y que adoptando cierta actitud de misterio buscaban despertar la curiosidad y el interés por sensaciones extrañas. De ahí la decisión con que el Apóstol las rechaza.

El peligro más grave que Pablo ve en tales cultos es la 19
escisión que en la comunidad cristiana podrían ocasionar entre la cabeza y los miembros. Cristo y su Iglesia constituyen una unidad orgánica. Como en el cuerpo humano todos los miembros están unidos a la cabeza y reciben vida a través de coyunturas y ligamentos, así también la Iglesia vive sólo en Cristo y de Cristo, su cabeza, y de él deriva su crecimiento sobrenatural. «Crecimiento de Dios» lo llama Pablo, porque Dios es su fuente, su medida y su fin [27].

Puede ser que los colosenses hayan atribuido en otro tiempo 20
a los «elementos» un poder superior, y se hayan creído, incluso, obligados a rendirles culto; pero esta situación ha terminado en el día de su bautismo, cuando no sólo renunciaron a ellos, sino que murieron para ellos, al ser transferidos al reino
de vida de Cristo. Ahora se trata de obrar en consecuencia. 21
Si los colosenses están realmente convencidos de que la esencia de la religión consiste en la unión con Dios, y la ponen en práctica obrando con rectitud, no tiene por qué dejarse imponer un cúmulo de prescripciones que prohíben todo contacto con la materia. «No cojas, no gustes, no toques...», es una gradación que Pablo hace intencionalmente para poner en ridículo tales prescripciones. Quienes las acepten tienen que sentir cierta repugnancia religiosa por las cosas materiales. Se trata de una concepción dualista del mundo, proveniente

27. Acerca de esta metáfora véase Ef 4,15s.

del parsismo, que más tarde llegará a su pleno desarrollo en el maniqueísmo.

22 Con poco que se reflexione salta a la vista la ridiculez de semejantes teorías. Las cosas materiales se dan al hombre para que las use, y con el uso perecen. Ahora bien, este proceso en nada afecta al alma del hombre, porque no la hace mejor ni peor [28]. A aquellos que se sienten inclinados a ver en todo esto algo más que un hecho puramente natural, se les podrían recordar las palabras del profeta Isaías: «Prescripciones y ense-
23 ñanzas de hombres» (Is 29,13). Evidentemente, cuando se tiene interés en sostener un culto nacido de la propia voluntad y se experimenta satisfacción en humillar y maltratar el propio cuerpo, es siempre posible dar a tales ideas la apariencia de gran sabiduría. Pero esta astucia no da valor a lo que no lo tiene, y en definitiva no hace más que contribuir a satisfacer los apetitos carnales.

Tal parece ser el sentido más aceptable de los versículos 22 y 23, difíciles de interpretar y, en su construcción, no muy conformes con las reglas de la gramática clásica. Es indiscutible que Pablo condena aquí toda ascesis corporal que se practique simplemente por deseo de sufrir, o que se inspire en la idea de que el contacto con la materia es reprobable; condena asimismo todo culto a los espíritus que aleje de Cristo.

2. *Cristo, fin de nuestro esfuerzo moral* 3,1-4,6

El ideal de vida cristiano y su realización 3,1-17

[1] *Si, pues, habéis sido resucitados juntamente con Cristo, buscad lo de arriba, donde está Cristo,* sentado a la derecha de Dios (Sal 110[109]1); [2] *meditad lo de arriba, no lo de la tierra;* [3] *pues habéis muerto, y vuestra vida está oculta, juntamente*

28. Cf. Mt 15,17s; Mc 7,18s; 1Cor 6,13; 8,8.

con Cristo, en Dios. 4 *Cuando se manifieste Cristo, que es nues-*
tra vida, entonces también vosotros seréis manifestados junta-
mente con él, en gloria.
5 *Haced morir, pues, los miembros que están sobre la tierra:*
fornicación, impureza, pasión, malos deseos, y la sed de lucro,
que es una idolatría. 6 *Por estas cosas viene la ira de Dios sobre*
los hijos de la desobediencia, 7 *y en ellas andabais vosotros*
también en otro tiempo, cuando vivíais en ellas. 8 *Pero ahora*
dejad a un lado también vosotros todas esas cosas: ira, ani-
mosidad, malignidad, injurias, groserías salidas de vuestra boca.
9 *No os mintáis unos a otros, después de haberos despojado*
del hombre viejo con sus acciones, 10 *y de haberos revestido del*
hombre nuevo, que se va renovando con miras al conocimiento
profundo, según la imagen del que lo creó. 11 *Aquí no hay ya*
griego ni judío; circuncisión ni incircuncisión; bárbaro, escita,
esclavo, libre; sino que Cristo lo es todo en todos.
12 *Revestíos, pues, como escogidos de Dios, santos y ama-*
dos, de entrañas de misericordia, de bondad, de humildad, de
comprensión, de paciencia, 13 *soportándoos mutuamente, y per-*
donándoos, si uno tiene una queja contra otro: como el mismo
Señor os perdonó, así también vosotros. 14 *Y por encima de*
todo esto, revestíos del amor, que es vínculo de la perfección.
15 *Y que la paz de Cristo ponga orden como árbitro en vuestros*
corazones, a la cual también fuisteis llamados en un solo cuer-
po. Y celebrad la acción de gracias. 16 *La palabra de Cristo*
habite entre vosotros en toda su riqueza; enseñaos y exhortaos
mutuamente con toda sabiduría; cantad en vuestros corazones
a Dios, con gratitud, salmos, himnos y cánticos espirituales.
17 *Y todo lo que hagáis de palabra o de obra, hacedlo en nom-*
bre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por medio
de él.

Divisa de la parte doctrinal de la carta era el término «Cristo»; en la parte parenética sigue predominando el mismo tema: Cristo es la fuente de la vida, y en consecuencia también su norma y su fin; es el modelo de la perfección, y por eso la vida moral del hombre debe ser imitación de Cristo.

El paso decisivo en la vida del cristiano fue el bautismo. **1**

En él murió al pecado, para resucitar con Cristo a una nueva vida, la vida de la gracia (cf. 2,12.20). Pero este segundo nacimiento, con ser tan real, no confiere todavía al hombre la posesión definitiva de su fin último, sino que lo pone en camino de conseguirlo. Su deber es avanzar, sin perder de vista la meta, que está «arriba», donde Cristo —como dice Pablo
2 aludiendo al Sal 110[109]1— está «sentado a la diestra de Dios». Quiéralo o no, el hombre se halla colocado entre dos puntos extremos, lo celestial y lo terreno, entre Dios y el mundo. Mientras viva aquí abajo, está encadenado con su cuerpo
3-4 a la tierra, y no le es posible sustraerse a ella; mas si aspira a lo alto, hallará en Dios la plena realización de su ser. En el acto sacramental del bautismo fue arrancado al mundo, y este rompimiento fue tan radical, que Pablo le da el nombre de muerte. Pero no fue una muerte que lo precipitó en la obscuridad de la nada, sino que lo introdujo en la luz de un nuevo día, en la luz de Cristo.

Cristo «es nuestra vida». Entre las expresiones que Pablo usa para designar la unión con Cristo, es ésta la más atrevida y la más rica de sentido, porque presenta la vida como privada de su carácter terreno y elevada a la esfera sobrenatural. Desde luego, esta transformación no se puede percibir con los sentidos corporales; el verdadero ser del cristiano permanece oculto a la vista, como también Cristo glorificado está oculto en Dios. Pero llegará el día en que se manifestará al mundo entero, cuando Cristo se presente de nuevo en la parusía, en toda su majestad; será entonces cuando la actual unión espiritual con él se transformará en participación de su gloria.

5 Pablo vuelve una y otra vez con insistencia sobre el cambio radical que se ha producido en el hombre al ser incorporado por el bautismo al cuerpo de Cristo (Ef 2,5s); pero no insiste menos en que tal cambio no dispensa de la obligación que el hombre tiene de hacer efectivo con su conducta moral lo que Dios ha iniciado en él. El pecado original ha sido borrado, pero quedan sus consecuencias, el debilitamiento de las fuerzas naturales y la inclinación al mal. De ahí que el Apóstol exhorte a los colosenses a destruir lo que aún queda en ellos como herencia del mundo en que vivieron antes de su conver-

sión. Se trata, ante todo, de los pecados contra el sexto mandamiento, cuyos diversos grados, que van desde el acto cumplido hasta el mal deseo, resume aquí en cuatro términos (fornicación, impureza, pasión, malos deseos). Viene luego la codicia, que en último término lleva a la idolatría, ya que degrada al hombre haciéndolo esclavo del dinero (Mt 6,24). La fornicación y la codicia, que Pablo suele mencionar reunidas[29], provienen por igual del deseo desenfrenado de placeres; son los dos vicios que predominan en el paganismo, y provocan
el castigo de Dios (las palabras «sobre los hijos de la desobe- 6
diencia», pese a que se leen en casi todos los códices, pueden
considerarse como inserción proveniente de Ef 5,6). También 7
los fieles de Colosas estuvieron en un tiempo más o menos sometidos a tales vicios; pero ese tiempo ya no debe volver.

El Apóstol invita luego a evitar todo lo que se oponga al 8
amor del prójimo. La enumeración comienza por la ira, raíz de todos estos pecados. Ella hace perder al hombre su equilibrio interior y da lugar a pensamientos malévolos contra el prójimo, que luego se traducen en calumnias, insultos y mentiras. La mentira también es una ofensa al prójimo, ya que él por naturaleza tiene derecho a saber la verdad.

Pasando de lo particular a lo general, Pablo exige una plena 9-10
renovación moral. Lo que por obra de Dios realizó el bautismo en principio (cf. 2,11-13) debe el hombre, con su esfuerzo personal, convertirlo en norma moral de vida. El hombre viejo, irredento, inclinado al mal, de «cuerpo de carne» (2,11), debe ceder el puesto al hombre nuevo, que refleje lo mejor posible la imagen de su creador. «Sed, pues, perfectos como perfecto es vuestro Padre celestial», había exigido Cristo en el sermón de la montaña (Mt 5,48). Este perfeccionamiento moral debe cumplirse a la luz del conocimiento que Cristo nos dejó. La comprensión de la verdad revelada y el progreso moral se condicionan y favorecen mutuamente.

El ser natural del hombre y su puesto dentro de la sociedad 11
no sufren en sí cambio alguno por el nuevo nacimiento en Cristo; el hombre continúa siendo en el mundo lo que antes

29. Ef. 4,19; 5,3.5; Rom 1,29.

era. Pero ante Dios y ante la Iglesia desaparecen todas las diferencias naturales, raciales y sociales, y con ellas el abismo que separaba a unos de otros. No importa que uno haya sido antes pagano o judío, que haya pertenecido a un pueblo de cultura elevada o a un pueblo bárbaro, incluso al de los escitas, el más bárbaro de ellos, que sea esclavo o libre; si ha sido incorporado a Cristo, adquirió un nuevo ser, en el cual no cuentan ya como criterios de valoración las diferencias que provienen de las condiciones familiares o de los factores de
la suerte[30]. La condición del cristiano es un obsequio de la
12 gracia divina. Aquel a quien Dios la conceda es un elogio suyo
y entra en relaciones de especial amistad con él, que hace del cristiano un «santo».

Mas este gran privilegio obliga a llevar una vida que corresponda a su dignidad. En el v. 9 ha hablado Pablo de «despojarse del hombre viejo» y de «revestirse del hombre nuevo»; conservando la misma metáfora, opone ahora a los cinco vicios mencionados en el v. 8 cinco virtudes de que el cristiano debe «revestirse». No se trata, sin embargo, de echarse encima unas cuantas virtudes, que hoy se toman y mañana se dejan, como se hace con el vestido, sino de crecer interiormente en ellas. Lo que Pablo exige en detalle no puede residir sino en lo íntimo del ser: un corazón comprensivo, capaz de sentir con los demás, bondad y mansedumbre que nazcan de la virtud cristiana de la humildad, muy distinta de aquella degradación de que hacen alarde los herejes (2,18.23), y, por
13 último, fortaleza espiritual, que se manifieste en la paciencia.
Cuando los hombres, con sus debilidades inevitables, viven en común, deben perdonarse mutuamente si alguno da a otro motivo de queja. La palabra de Señor es explícita en este punto[31]. ¿Qué es todo lo que el hombre puede perdonar, comparado con la obra redentora de la cruz?

14 A todas estas virtudes se ha de agregar, sin embargo, el amor caridad, que es su corona. En una especie de definición, Pablo llama «al amor vínculo de la perfección», es decir, el

---

30. Cf. Gál 3,28; 1Cor 7,17-24.
31. Cf. Mt 11,29; 6,12.14s; 18,21-35.

vínculo perfecto (genitivo de cualidad). El amor es por naturaleza un «vínculo», porque une al que ama con el objeto de su amor; y es vínculo «perfecto», porque ata los corazones; los vínculos puramente externos, tales como la comunidad de intereses o las casualidades de la vida, suelen ser débiles y pasajeros. Este pensamiento prepara el v. 15, en que se habla de «un solo cuerpo».

Basados en que la expresión «vínculo de la perfección» carece de todo otro complemento, algunos comentaristas opinan que la caridad recibe aquí este nombre por ser el elemento que aúna y perfecciona las virtudes mencionadas en los v. 12-13. Si éstas no estuvieran animadas por la caridad, carecerían de contenido y no pasarían de ser «bronce que suena», «címbalo que retiñe», según la expresión de 1Cor 13,1. Así considerada, la caridad es más bien la raíz de la cual brotan todas las demás virtudes; los actos externos en que cada una de éstas se manifiesta, no son sino la redundancia de las disposiciones internas; privados del amor, serían actos vacíos sin ningún valor sobrenatural.

El fruto valioso de la caridad es la paz, en cada uno y **15**
dentro de la comunidad; «paz de Cristo», que consiste esencialmente en la tranquilidad y en la conciencia de sentirse salvado. «Él es nuestra paz», escribe el Apóstol en Ef 2,14. A esta paz han sido llamados los cristianos, cada uno en particular como también la comunidad, que en cuanto tal constituye un «solo cuerpo» de Cristo. Es una paz que el mundo no puede dar (Jn 14,27), y el disfrutar de ella debe mover a los fieles a gratitud para con Dios; a ella invita Pablo una vez más, como anteriormente en 1,12 y en 2,7.

La fuerza y la constancia para llevar una vida virtuosa que **16**
corresponda a la dignidad cristiana derivan de la palabra de Cristo, que debe echar raíces y producir todo su fruto entre los colosenses. En ella se oculta toda sabiduría y se hallará solución a las diversas situaciones y problemas de la vida. De ahí la necesidad de que los fieles se instruyan y se animen mutuamente, según sus capacidades. Es además propio de la naturaleza del hombre expresar con canto los sentimientos en que abunda su corazón. Esto explica por qué ya entonces, al

lado de los salmos del AT, se entonaban en las celebraciones litúrgicas también otros cantos religiosos, compuestos bajo la inspiración del Espíritu Santo; un fragmento de tales cantos nos queda aún hoy día en Ef 5,14. Son cantos de alabanzas y de gratitud, que ensalzan a Dios y su obra misericordiosa entre los fieles. Pablo desea que su uso continúe, para gloria de Dios y progreso de la comunidad.

17 Para terminar, una última exhortación que lo resume todo: cuanto hagáis, sea de palabra o de obra, hacedlo «en nombre del Señor Jesús». Esta expresión es más que una simple invocación del nombre de Jesús y el deseo de que esté siempre presente en la comunidad; es la afirmación de que la vida entera del cristiano debe estar dominada por la aspiración a conocer mejor su íntima relación con Cristo y a sacar de ella la fuerza y constancia que necesita para llegar a su fin. Por Cristo nos ha colmado Dios de bendiciones; por Cristo, como mediador, hacemos llegar a Dios nuestro agradecimiento.

El código familiar cristiano
3,18-4,1

[18] *Esposas, sed sumisas a vuestros maridos, como conviene en el Señor.* [19] *Maridos, amad a vuestras esposas, y no os mostréis malhumorados con ellas.* [20] *Hijos, obedeced a los padres en todo, pues esto es grato en el Señor.* [21] *Padres, no exasperéis a vuestros hijos, para que no se desalienten.*

[22] *Esclavos, obedeced en todo a vuestros amos según la carne, no con un servicio hecho para ser vistos, como quien agrada a los hombres, sino con sencillez de corazón, por el temor del Señor.* [23] *Lo que hagáis, hacedlo con toda el alma, como para el Señor, y no para los hombres,* [24] *seguros de que recibiréis del Señor la retribución de la herencia. Es a Cristo, el Señor, a quien servís.* [25] *Pero el que cometa injusticia recibirá conforme al daño que hizo. No hay acepción de personas.*

[4, 1] *Amos, proporcionad a los esclavos lo justo y lo equitativo, teniendo en cuenta que también vosotros tenéis un amo en el cielo.*

Los «códigos familiares».

Es natural que en una exhortación a la comunidad se piense también en la familia, la más pequeña agrupación dentro del conjunto social, y se inculque a cada uno de sus miembros el cumplimiento de sus respectivas obligaciones. A partir del siglo XVI se suele dar a esta especie de catálogo de deberes el nombre de «código familiar» (Haustafel). Fuera del pasaje que ahora nos ocupa, Pablo ofrece otro ejemplo de tales códigos en Ef 5,22-6,9. En ambos casos el contenido y la estructura son iguales, con la sola diferencia de que el de la carta a los Efesios detalla más los deberes de los dos primeros grupos de personas y presenta un carácter más típicamente cristiano, lo que lleva a pensar que su redacción es más reciente. Un tercer caso, que por su forma y estructura aparece como independiente de Pablo, se encuentra en 1Pe 2,18-3,7.

Ejemplos de códigos familiares ofrece también la literatura extrabíblica del cristianismo primitivo, como, por ejemplo, la *Carta de Bernabé* (19,5-7), la *Doctrina de los doce apóstoles* (4,9-11), la *Primera Carta de Clemente* (21,6-9), la *Carta a los Filipenses,* de san Policarpo (4, 2-6,3). En el judaísmo helenístico (no así en el de Palestina) se leen también catálogos semejantes, como en la *Exhortación* de Focílides (v. 175-228), en *Contra Apión,* de Flavio Josefo (II, 24-28), en el *Decálogo de* Filón (165-167); otro tanto se puede decir de la filosofía helenística, especialmente de la ética de los estoicos[32]. Por lo general estos códigos no se limitan a los miembros de la familia, sino se dirigen al mismo tiempo a otras agrupaciones, y al lado de las obligaciones familiares se preocupan por inculcar también los deberes para con los dioses, el Estado y sus gobernantes, los parientes, los amigos, etc.

Es perfectamente posible que Pablo haya conocido estos modelos y hasta cierto punto se haya servido de ellos. El elemento nuevo en él es, fuera de la reducción del contenido, la motivación, fundada toda en los principios de la fe cristiana.

32. Cf. EPICTETO II, 17,31; SÉNECA, *Epístolas* 94 y 95.

Hay quienes creen poder determinar una línea progresiva en sus exhortaciones, que, partiendo de los modelos ajenos al cristianismo, pasa por la carta a los Colosenses y termina en la carta a los Efesios. Esta observación es exacta, en cuanto el código de la carta a los Colosenes es menos detallado, ya que en él la exhortación a los maridos carece de motivación, y la dirigida a los padres recuerda sólo las consecuencias de su conducta; la exhortación a las esposas y a los hijos en motivos de orden general («conviene», «es grato»), como los que podría aducir también un pagano o un judío. Lo único que propiamente eleva a un plano cristiano las exhortaciones a los dos primeros grupos es la palabra «en el Señor»; pero esta sola palabra es suficiente para hacer sentir el nuevo espíritu que las anima. Pablo no pretende enseñar una ética humana de orden general, sino una moral cristiana, cuyas exigencias provienen de Dios y hallan en él su sanción. La carta a los Efesios desarrolla más el mismo pensamiento.

Los códigos familiares representan una forma tradicional de exhortación cristiana, pero no permiten sacar ninguna conclusión precisa acerca de las relaciones entre los diversos miembros de la comunidad; son exhortaciones siempre oportunas, aun cuando no se deban a ningún motivo especial. Tampoco se justifica la conclusión, al menos con base en los textos de que disponemos, de que entre los primeros cristianos existiera una especie de catecismo moral, cuyo núcleo central serían los códigos familiares; por el contrario, mucho dice en contra de tal opinión el carácter individual que presenta el esquema mismo de tales exhortaciones. Por lo demás, el orden que sigue Pablo en la enumeración de las personas (esposas, maridos; hijos, padres; esclavos, amos) es tan natural que no hay necesidad de presuponer un modelo.

18 El marido es por naturaleza cabeza de la mujer (1Cor 11,3). En estas condiciones, la sujeción de la mujer al marido es simplemente un precepto natural, que tiene además el carácter de precepto religioso, por ser Dios el autor del orden natural. Al decir que esto conviene «en el Señor», Pablo apoya explícitamente tal mandato en el orden de vida cristiano.

Pero el marido debe a su mujer amor e indulgencia ante las po- 19
sibles debilidades.

Los hijos están en todo obligados para con sus padres, a 20
quienes, después de Dios, deben la existencia. Pablo insiste
particularmente en la obediencia, y al decir que es grata «en
el Señor» la eleva al rango de virtud cristiana. Los deberes 21
de los padres para con sus hijos son múltiples; Pablo no se
detiene a enumerarlos. Prescinde por completo de los deberes
maternos y se dirige exclusivamente a los padres, con una sola
recomendación, que dice mucho de su sentido pedagógico. El
padre no tiene derecho a convertirse en tirano de sus hijos.
Hijos oprimidos moralmente que se crían en un ambiente de
miedo y desconfianza, no llegan nunca a desarrollar sus propias
capacidades ni a adquirir la plena madurez de su personalidad
cristiana.

A los esclavos los exhorta a servir a sus amos no por 22
temor a los castigos o por interés de obtener ventajas mediante
la adulación; sencillamente, sin segundas intenciones, deben
considerar su servicio y prestarlo como un deber para con 23-24
Dios. La exigencia es apremiante y categórica, pero no imposible de aceptar, si no pierden de vista que el servicio prestado a su amo es en último término un servicio a Dios y les da derecho a esperar de Él la más alta recompensa, la posesión de la herencia, vale decir, las riquezas mesiánicas. «Es a Cristo, al Señor, a quien servís»; esta consigna, dirigida a los esclavos, quita a su sujeción todo lo que pueda tener de servil, y le comunica un carácter de nobleza que no es de este mundo. Es el eco de un pensamiento que Pablo expresa más claramente en 1Cor 7,22: El que era esclavo al ser llamado en el Señor, es ahora liberto del Señor; igualmente, el que era libre, es ahora esclavo de Cristo. Con esto, la esclavitud queda superada interiormente; su eliminación de la vida social será cuestión de tiempo [33].

Insistiendo en su exhortación a los esclavos, el Apóstol les 25
recuerda el castigo divino que amenaza a todo el que obra el mal; ante Dios *no hay acepción de personas*, vale decir, que

33. Sobre este problema véase la introducción a la carta a Filemón.

ante su tribunal no es excusa suficiente la triste situación en que vive el esclavo, ni la aparente incompatibilidad de esta situación con la dignidad de cristiano. Lo que es malo en unos, es malo en todos.

4,1 En cuanto a los amos, Pablo les pide que no se contenten con dar a sus esclavos lo que estrictamente les deberían, sino que, yendo más allá, tengan para con ellos la benevolencia y los cuidados que un alma noble no puede rehusar a quien le sirve. Hasta dónde deban llegar en este punto, se lo dirá su propio corazón, no una norma escrita. No les será difícil hallar la recta medida, si tienen presente que también ellos han de rendir cuenta al Señor que tienen en los cielos.

Vida de oración, y comportamiento para con los no cristianos 4,2-6

[2] *Perseverad en la oración, velando en ella con acción de gracias,* [3] *rogando al mismo tiempo por nosotros, para que Dios nos abra una puerta a la palabra, y así poder anunciar el misterio de Cristo — misterio por cuya causa estoy en cadenas —,* [4] *y para que lo manifieste predicando como es mi deber.*

[5] *Caminad en sabiduría con respecto a los de fuera, aprovechando las ocasiones.* [6] *Que vuestra palabra sea siempre amable, sazonada con sal, sabiendo cómo tenéis que dirigiros a cada uno en particular*

2 Una vez más se dirige el Apóstol a toda la comunidad, para exhortarla a orar constantemente. La oración, respuesta del cristiano a cuanto Dios bondadosamente ha hecho por él, debe ser ante todo alabanza y expresión de gratitud. Insistir
3-4 en ello es su mayor preocupación en esta carta [34]. En cuanto tiene de súplica, la oración debe dirigirse a grandes finalidades. Si Pablo mismo expresa en forma de oración a Dios sus deseos por el progreso espiritual de la comunidad (1,9-12), así debe también ésta orar por él, mas no para que se vea libre de las

34. Cf. 1,12; 2,7; 3,15.16.17.

necesidades que implica su condición de prisionero, sino como ayuda en la enorme tarea de conquistar el mundo pagano para Cristo. Si está cargado de cadenas, es por fidelidad a esta misión (cf. Act 22); pero el llevarla a término no depende tanto de él cuanto de Dios. Es él quien debe abrir los corazones de los oyentes al «misterio de Cristo» e inspirar al Apóstol los términos que más convengan en la predicación. Para eso necesita el apoyo de la oración por parte de los colosenses.

Para terminar, Pablo se refiere a las relaciones de los 5
cristianos con «los de fuera», es decir, con los no cristianos. Entre éstos, los fieles no son más que «un pequeño rebaño», pero los ojos de todos están puestos sobre ellos. Su conducta debe caracterizarse por la «sabiduría». Pablo, desde luego, no recomienda tanto una actitud prudente, conforme a los criterios humanos, cuanto la sabiduría que en toda su plenitud se encierra en Cristo (2,3), y en la cual los lectores ya han sido suficientemente instruidos, a fin de realizar en ellos la imagen perfecta del cristiano (1,28). A éste, aun los más alejados mirarán con respeto, lo que constituirá ya el primer paso en el camino de la fe.

«Aprovechando las ocasiones» no es una exhortación general a utilizar lo mejor posible los años de la vida; dentro del contexto parece ser más bien una invitación a los fieles a no desperdiciar ninguna oportunidad para atraer nuevos
miembros a la Iglesia. La conversación amable y bondadosa 6
sea un reflejo de los sentimientos de caridad que deben animar al cristiano con relación a todos los hombres. Sea además «sazonada con sal», no es una invitación a hacer uso de chistes ingeniosos, lo que se expresaría mejor con la metáfora de la pimienta, sino a hacer de la conversación la expresión del buen gusto por su contenido, de suerte que contribuya a despertar y fomentar en los demás el deseo del bien[35]. Impregnados de la verdad cristiana, los fieles estarán en condiciones de dar la debida respuesta a cuantas dificultades les propongan los de fuera. Paso a paso los paganos se irán acercando a la Iglesia.

35. Cf. Mt 5,13; Mc 9,50.

Conclusión: Envío de Tíquico y de Onésimo. Saludos 4,7-18

[7] *De todas mis cosas os informarán Tíquico, el querido her-*
mano, y fiel servidor, y consiervo en el Señor, [8] *al cual os envío*
para eso mismo, para que sepáis nuestros asuntos y para que
conforte vuestros corazones. [9] *Juntamente os envío con él a Oné-*
simo, el fiel y querido hermano, que es uno de vosotros. Ellos
os pondrán al corriente de todo lo que pasa por aquí.
[10] *Os saluda Aristarco, mi compañero de prisión, y Marcos,*
el primo de Bernabé, sobre el cual habéis recibido instruccio-
nes; así que, si va por ahí, acogedlo, [11] *y Jesús, que también*
se llama Justo. Éstos son los únicos de la circuncisión que han
trabajado conmigo por el reino de Dios, constituyendo para mí
un verdadero consuelo. [12] *Os saluda Épafras, vuestro paisano,*
siervo de Cristo Jesús, que siempre está luchando por vosotros
en sus oraciones, para que permanezcáis perfectos y cabales
en toda voluntad de Dios. [13] *Pues yo declaro en su favor que*
se toma mucho trabajo por vosotros y por los de Laodicea y
los de Hierápolis. [14] *Os saluda Lucas, el médico querido, y De-*
mas. [15] *Saludad a los hermanos de Laodicea, y a Ninfas y a la*
Iglesia que se reúne en su casa. [16] *Y cuando se haya leído entre*
vosotros esta carta, haced que se lea también en la Iglesia de
los laodicenses; y vosotros leed también la de Laodicea. [17] *Y de-*
cid a Arquipo: Atiende a la misión de servicio que recibiste
en el Señor, y procura cumplirla.
[18] *El saludo va de mi puño y letra: Pablo. Acordaos de mis*
cadenas. La gracia sea con vosotros.

7-9 En cuanto a noticias sobre su situación actual, Pablo se remite a las que de viva voz les transmitan los dos hermanos que piensa enviar a Colosas. El primero de ellos es Tíquico, portador de la carta, quien, según los datos de Act 20,4, era oriundo de la provincia de Asia, y durante el tercer viaje de misión había acompañado al Apóstol de Corinto a Jerusalén. En términos elogiosos recuerda Pablo su adhesión personal y la fidelidad de que ha dado pruebas en el servicio de Dios.

El otro es Onésimo, el esclavo fugitivo a quien Pablo ha ganado entre tanto para Cristo, y que ahora regresa a Colosas llevando para su amo, Filemón, una carta de recomendación del Apóstol. También para él tiene Pablo expresiones elogiosas.

Siguen saludos de seis personajes que acompañan a Pablo, 10
que debían ser conocidos de los colosenses, bien personalmente o bien de nombre; tres convertidos del judaísmo y tres del paganismo. Uno es Aristarco, oriundo de Tesalónica (Act 20,4), que en Éfeso, en ocasión del tumulto provocado por los plateros, fue también llevado por la fuerza al teatro (Act 19,29) y abandonó luego la ciudad juntamente con Pablo (Act 20,4), de cuyo lado no se apartó cuando éste fue conducido de Cesarea a Roma como preso (Act 27,2). Pablo lo llama su «compañero de prisión», en reconocimiento por su fidelidad. Marcos, el segundo de los nombrados, es el evangelista, primo hermano de Bernabé. El dato del parentesco con Bernabé es importante para comprender el relato de Act 15,37-40. La observación hecha a propósito de Marcos permite pensar que Pablo, ya antes de escribir esta carta, le haya confiado alguna misión, en cumplimiento de la cual pasaría más tarde por Colosas. A la comunidad, puesta al corriente de tal misión, se le suplica una vez más lo acoja amablemente a su llegada y le brinde apoyo efectivo en la realización de su tarea.

El tercero de los convertidos del judaísmo es Jesús Justo, 11
del cual no tenemos ninguna otra noticia. Pablo observa, sin ocultar cierta amargura, que de todos los convertidos del judaísmo fueron éstos los tres únicos que durante la cautividad permanecieron a su lado para colaborar en la causa del reino de Dios; pero al menos ellos fueron para él motivo de verdadero consuelo.

Entre los colaboradores procedentes del paganismo, Épafras 12
ocupa, como es de suponer, el primer puesto, tratándose del fundador y jefe principal de la iglesia de Colosas, en interés de la cual había incluso viajado a Roma [36]. Pablo asegura de él que aun durante su ausencia se mantuvo espiritualmente unido a la comunidad, sosteniendo en su favor una verdadera

36. Véase la introducción.

batalla mediante la oración, a fin de que no decaiga del alto
nivel de espíritu cristiano que ha alcanzado, y en todo perma-
13 nezca fiel a la voluntad de Dios. Luego da solemne testimonio
de las fatigas y preocupaciones que dedica a la Iglesia de Colosas, no menos que a las dos comunidades vecinas de Laodicea y Hierápolis, fundadas también por él.

14 El segundo saludo es de Lucas, compañero de Pablo desde Tróade (Act 20,5). Al llamarlo «médico querido» expresa sus sentimientos de gratitud por el cuidado que se toma de la salud corporal del Apóstol. En último término se menciona simplemente el nombre de Demas; por 2Tim 4,10 se sabe de él que por amor al mundo abandonó más tarde al Apóstol. El hecho de que se haga mención expresa de él entre los que envían saludos da pie para conjeturar que el Apóstol se haya valido de él como de secretario en esta ocasión.

15 Se pide luego a los colosenses transmitan el saludo del Apóstol y de sus colaboradores a los hermanos de Laodicea, especialmente a Ninfas, dueño de la casa en la cual se reúnen los fieles para la instrucción y la celebración del culto, y a los que acudan a estas reuniones. Es de observar, sin embargo, que, en vez de la forma «en casa de él», se lee en algunos manuscritos «en casa de ella». No es, pues seguro si se trata de un hombre, o más bien, como sucedía en Jerusalén con María, la madre de Marcos, y en Filipos con Lidia, de una mujer de nombre Ninfa (el acusativo griego no distingue entre ambos nombres y géneros), que ofrecía su casa para las reuniones de la iglesia.

16 La «carta de Laodicea», con la cual los colosenses deben intercambiar la propia, no puede ser sino una carta del Apóstol dirigida a los fieles de Laodicea en particular, o bien una carta circular que, una vez leída en Laodicea, debía pasar a Colosas. En la colección actual del NT no hay ninguna carta a los laodicenses, pero, como se dirá más adelante, es posible que se identifique con la carta a los Efesios [37].

17 Se agrega, por último, una voz de aliento a Arquipo, para que cumpla con fidelidad el servicio que se le ha encomendado

37. Cf. la introducción a dicha carta.

en el Señor. No se precisa nada más al respecto, porque los colosenses debían saber de qué se trataba; probablemente era la dirección de la Iglesia local durante la ausencia de Épafras. El nombre de Arquipo aparece de nuevo en la carta a Filemón, donde se lo menciona al lado de él y de Apia; quizá sea hijo de esta noble pareja.

Siguiendo una antigua costumbre, Pablo añade todavía un **18**
saludo de su puño y letra. Es, como nuestra firma, el sello de autenticidad (cf. 2Tes 3,17). «Acordaos de mis cadenas» es una última invitación a permanecer fieles a Cristo y una petición de oraciones. La carta termina con la fórmula ritual: «La gracia sea con vosotros».

CARTA A FILEMÓN

Introducción

1. Junto con la carta dirigida a la comunidad de Colosas, Pablo envió otra por separado a una familia de aquella ciudad, a Filemón y los suyos. Todo parece indicar que Filemón era un ciudadano pudiente y distinguido de Colosas, dueño quizá de alguna de las fábricas en que se procesaba la lana, abundantes en el valle del Lico. Había puesto su casa a disposición de los cristianos para que se reunieran en ella, y se mostraba generoso en subvenir a sus necesidades.

La ocasión que movió a Pablo a escribirle fue un hecho que sucedía casi a diario. De casa de Filemón había huido un esclavo de nombre Onésimo, después de sustraer, según parece, una suma considerable de dinero, que le permitió costearse un viaje hasta Roma y escapar allí, en la gran metrópoli, a la posibilidad de ser descubierto. Pero un día, no sabemos cómo, fue a parar a la casa de alquiler en que vivía el Apóstol. Éste tomó a su cuidado al fugitivo, lo ganó para la fe cristiana y lo bautizó; más aún, descubrió en él tan excelentes cualidades, que llegó a cobrarle sincero cariño. Consciente, sin embargo, de que la fe cristiana no puede ser un salvoconducto para desertores, Pablo se sintió en la obligación de hacerlo regresar cuanto antes a su legítimo señor. La ocasión se presentó con el viaje de Tíquico a Colosas. Para facilitarle el re-

greso y librarlo de los severos castigos en que incurría un esclavo fugitivo, le confió, escrita de su puño y letra, una carta para Filemón. Que la mediación del Apóstol tuvo pleno éxito, lo dice el hecho mismo de que la carta se haya conservado y haya entrado pronto a formar parte del tesoro de los escritos sagrados.

2. Podría parecer que la carta a Filemón, de carácter enteramente privado y tan ajena a toda cuestión teológica, no presenta ningún interés para los extraños al problema; pero en realidad es un escrito importante, por varias razones. Ante todo, es un documento precioso para conocer de cerca la personalidad del Apóstol, pues nos lo muestra en su intimidad. A través de él vemos cómo este hombre, que combate como un soldado por la causa del Señor, es capaz de preocuparse en tal forma por un esclavo fugitivo y de manifestar hacia él tal afecto. Nos permite ver además la cordialidad de las relaciones humanas que sostiene con un amigo; el tacto y la finura psicológica con que lo lleva a acceder a una súplica; el fino humor con que le propone renunciar a un legítimo derecho, y la delicadeza con que le sugiere hacer lo que él no se atreve a pedirle. En pocas palabras, vemos cómo su personalidad, dotada por naturaleza de nobles cualidades, se engrandece y desarrolla plenamente al contacto del amor de Cristo. Es cierto que toda carta muestra por su contenido algún aspecto de la personalidad de quien la escribe, pero nuestro conocimiento del Apóstol sería muy incompleto si no poseyéramos la carta a Filemón.

La carta a Filemón es además el documento más importante de que disponemos para conocer la posición de la Iglesia primitiva ante la esclavitud. No da cuenta de ninguna discusión teórica, pero ofrece un caso concreto, más elocuente que largos tratados. Pablo considera el orden social establecido en su tiempo como una situación de hecho, y no discute el derecho de propiedad de Filemón con respecto a Onésimo. Como la predicación de Cristo, el mensaje del Apóstol era ante todo de carácter puramente religioso, para determinar las relaciones entre Dios y el alma, en la convicción de que, puestas en orden tales relaciones, se llegaría paulatinamente, como consecuencia, al recto orden de las demás condiciones de la vida

humana. Esto equivalía ya a superar la esclavitud de dentro para fuera. Pablo devuelve a los esclavos toda su dignidad de seres humanos[1]. Ante Dios y la Iglesia no tienen ya ningún valor las diferencias sociales. Las mutuas relaciones entre amo y esclavo se rigen por criterios divinos, lo que llevará a la supresión de todo lo que es indigno del hombre. La condición de amo y la de esclavo se reducen en Cristo a relaciones de hermanos.

La carta a Filemón nos muestra cómo Pablo lleva a la práctica sus principios teóricos. Si él rodea a Onésimo de cariño verdaderamente paternal, no es posible seguir teniendo en cuenta su condición de esclavo. Consecuencia lógica es la sugerencia que hace a su amigo Filemón de devolver también la libertad externa al esclavo así recuperado, en quien en adelante debe ver a su hermano en la fe. El cristianismo se revela así como una potencia que pone fin a la esclavitud.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios católicos recientes:

J. Knabenbauer, París 1913.
M. Meinertz, Bonn [4]1931.
A. Médebielle, París 1938.
J. Huby, París [15]1947.
J.M. González Ruiz, Madrid 1956.

Comentarios protestantes recientes:

P. Ewald, Leipzig [2]1910.
M. Dibelius, Tubinga [3]1953.
E. Lohmeyer, Gotinga [9]1953.
H. Rendtorff, Gotinga [7]1955.

1. Cf. 1Cor 7,22s; Col 3,23s.

Preliminares
1-7

Dedicatoria y saludo
1-3

[1] *Pablo, prisionero de Cristo Jesús, y Timoteo, el hermano, al querido Filemón, colaborador nuestro,* [2] *y a Apia, nuestra hermana, y a Arquipo, nuestro compañero de armas, y a la iglesia que se reúne en tu casa:* [3] *gracia a vosotros y paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo.*

En la dedicatoria, Pablo omite deliberadamente el título 1-2
de apóstol, siendo su intención hablar sólo de amigo a amigo. «Timoteo, el hermano» debía ser conocido de Filemón desde Éfeso, lo que justifica su nombre en este lugar. Destinatarios de la carta son dos hombres y, mencionada entre ellos, una mujer. Esta circunstancia y el hecho de que en la carta se trata de un asunto que interesa no sólo a Filemón, sino también a los miembros de su familia, parece dar razón a la opinión, sostenida ya en la antigüedad por Teodoro de Mopsuestia, de que las tres personas en cuestión son marido, mujer e hijo. Arquipo, pese a su juventud, había sido nombrado para suplir temporalmente a Épafras en la dirección de la comunidad; por eso Pablo, usando una metáfora militar, lo llama «nuestro compañero de armas»; después de haber pedido a la comunidad en Col 4,17 cuide de que Arquipo cumpla fielmente su tarea, quiere ahora reforzar su autoridad ante ella.

Refiriéndose luego a Filemón, Pablo recuerda los lazos de amistad personal que lo ligan a él y su actividad como colaborador en la causa del reino de Dios. Ignoramos cuál fuera precisamente su actividad, pero la acción caritativa, por la que lo alaba a continuación, y el haber ofrecido su casa para las reuniones de los fieles, serían suficientes para justificar el título de «colaborador». No hay razón para pensar que estuviera investido de alguna función especial en la Igle-

sia, o que se ocupara en el ministerio de la palabra; al menos por este tiempo, Filemón era un laico.

Apia recibe simplemente el título común de hermana. El nombre nos es conocido, precisamente en Colosas, por una inscripción sepulcral. Es natural que Pablo se dirija también a la comunidad que se reúne en casa de Filemón, pues ella constituye la pequeña iglesia a la cual habrá de pertenecer
3 Onésimo en adelante. El saludo es sustancialmente el mismo de Col 1,2 y Ef 1,2.

Agradecimiento y alabanza
4-7

4 Doy gracias a mi Dios, haciendo constantemente mención de ti en mis oraciones 5 — ya que tengo noticias del amor y la fe que tienes en el Señor Jesús y a todos los santos —, 6 para que, compartiendo la fe que tienes, se llegue a producir un perfecto conocimiento de tanto bien como hay entre nosotros, para gloria de Cristo. 7 En efecto, recibí mucho gozo y consuelo con motivo de tu amor, ya que el pueblo santo ha recibido alivio cordial por medio de ti, hermano.

4 Igual que en la carta a la comunidad (Col 1,3-4), también aquí, al dirigirse en particular a uno de sus miembros, Pablo se apoya en el informe de Épafras para agradecer a Dios la generosidad con que lleva a la práctica sus sentimientos cris-
5 tianos, y asegurarle su recuerdo en la oración. Excepcionalmente se nombra aquí la caridad antes de la fe, porque el Apóstol tiene la atención fija en la gran caridad de que Filemón ha dado pruebas dignas de encomio, y porque, además, le escribe para pedirle un nuevo acto de esta virtud. Sin la fe, el amor no sobrepasa los límites del simple humanitarismo; la fe es lo que lo eleva al rango de caridad cristiana.
7 Y en esto, Filemón ha sido extraordinario. Pablo no se detiene a dar detalles, pero declara que era un verdadero alivio para los hermanos en la fe, y que para él personalmente fue motivo de alegría y consuelo. El nombre de hermano, que le

da aquí con especial cariño, se deja sentir como un estrechar
de manos entre dos amigos, como una mirada cara a cara.
El Apóstol añade luego un deseo, casi sería preferible decir, 6
una oración a Dios, a fin de que esta noble generosidad fruc-
tifique en crecimiento de la Iglesia «para gloria de Cristo».
Los extraños, cuando vean todo el bien que se hace en la socie-
dad cristiana y se sientan obligados a reconocer: «Ved cómo
se aman», se acercarán espontáneamente a la Iglesia, y por
fuerza levantarán la vista hacia aquel que, si bien oculto a los
ojos humanos, se muestra suficientemente poderoso para infun-
dir tal heroísmo a hombres débiles. Por otra parte, los propios
miembros de la Iglesia tienen necesidad de recibir los impulsos
de tales ejemplos para reavivar su celo.

Cuerpo de la carta

Súplica en favor de Onésimo
8-21

8 *Por lo cual, aun teniendo amplia libertad en Cristo para mandarte lo que debes hacer,* 9 *más bien prefiero usar de súplicas, por motivos de amor, presentándome como quien soy, Pablo, anciano, y ahora, por añadidura, prisionero de Cristo Jesús.* 10 *Te suplico, pues, por este hijo mío, a quien engendré entre las cadenas, Onésimo,* 11 *el que en un tiempo te fue inútil, pero que ahora es útil tanto para ti como para mí.* 12 *Te lo envío de nuevo, es decir, te envío a quien es mi propio corazón.* 13 *Yo quería retenerlo a mi lado, para que, en lugar tuyo, me sirviera en las cadenas del evangelio;* 14 *pero, no obstante, nada quise hacer sin tu consentimiento, para que tu beneficio no resultara como por compromiso, sino con espontaneidad.* 15 *Pues quizás por esto se separó de ti por breve tiempo, para que lo recuperaras para siempre;* 16 *y no ya como esclavo: como hermano muy querido, especialmente para mí, y cuánto más para ti, tanto en la carne como en el Señor.*

17 *Si, pues, me tiene por compañero, recíbelo como a mí*

mismo. [18] *Y si en algo te perjudicó o algo te debe, eso ponlo a mi cuenta.*

[19] *Yo, Pablo, lo firmo de mi puño y letra; yo pagaré, por no decirte que tú también te debes a mí.* [20] *Sí, hermano, que saque yo algún provecho de ti en el Señor. ¡Alivia mi corazón en Cristo!*

[21] *Confiado plenamente en tu docilidad, te escribo, seguro de que harás más de lo que te digo.*

8 Pablo se ocupa ahora de lo que propiamente constituye el
motivo de su carta. Bien sabe que, como apóstol de Cristo,
tendría el derecho de ordenar a Filemón «lo que debes hacer»,
9 en este caso el perdón del culpable. Pero prefiere apelar a los
sentimientos de su corazón. Pablo, «anciano» como es, levanta
las manos en actitud de súplica. Por esta época no debía llegar
aún a los sesenta años, pero el exceso de fatigas y sufrimientos
lo ha marcado ya con las huellas de la ancianidad. Pero a esto
se agrega su condición de «prisionero de Cristo», que desde
hace cuatro años lleva sobre sí las cadenas por guardar fideli-
10 dad a su Señor. Su súplica es el favor de un joven, a quien
afectuosamente da el nombre de «hijo» y por quien siente pro-
fundo cariño, ya que lo «engendró entre cadenas», no para la
11 tierra, sino para el cielo; es, pues, realmente, su hijo según el
espíritu. Se trata de Onésimo, cuyo nombre casi no se atreve
a pronunciar. Es él, el desleal fugitivo, que de nuevo se en-
cuentra en presencia de Filemón. No trata de disculparlo de
su vergonzosa conducta. Era realmente un «inútil». Su nom-
bre, que significa «útil», era una ironía. Pero ahora, dice Pablo
jugando con los términos, ha cambiado y se ha hecho útil
para quien hace la súplica y para quien la recibe.

12 Pablo lo devuelve ahora a Filemón, a quien legítimamente
pertenece, pero no sin insistir en el cariño que siente por Oné-
simo. Le es duro separarse de él, y con gusto lo habría con-
12 servado a su lado, en la seguridad de que Onésimo le habría
prestado valiosos servicios en la prisión a que está sometido
por causa del Evangelio, haciendo hasta cierto punto las veces
14 del amigo, ya que también Filemón estaba obligado con el
Apóstol. Sabe que Filemón no lo habría tomado a mal, pero

respeta el derecho ajeno y quiere que la buena acción se haga espontáneamente. Estas palabras podrían entenderse como una insinuación para que Onésimo volviera de nuevo a Roma, si no fuera porque en el v. 22 Pablo anuncia como próxima su llegada.

Pablo no quiere disculpar lo que es inexcusable, pero sabe 15
bien que la providencia divina hace muchas veces que el mal
redunde en bien. Quizá sea éste el caso de Onésimo, a quien
la fuga llevó al lado de Pablo, y por medio de él a la conver-
sión. Evitando usar el término desagradable de «fuga» y, pa-
sando por alto la parte de iniciativa personal de Onésimo, el
Apóstol se pregunta si no habría sido una fuerza superior la
que lo separó por breve tiempo de su amo, para luego devol-
vérselo definitivamente, no ya en calidad de esclavo, sino como 16
hermano muy amado en Cristo. Para Pablo no es éste un simple recurso literario, sino una hermosa realidad; otro tanto debe serlo para Filemón, que comparte la misma fe. Mas para éste, Onésimo no es ahora sólo un hermano «en el Señor», sino además alguien con quien queda estrechamente unido «en la carne», es decir, en el orden natural de la sociedad. Con todo, por encima de este orden está siempre el mandato de Cristo, que Pablo iculca repetidas veces a los esclavos cristianos[2] y al cual —está seguro— Onésimo permanecerá fiel. Así las cosas, el esclavo ha adquirido mucho más valor para su amo, aun desde el punto de vista puramente humano, y Filemón tiene razón para considerar la fuga como una *felix culpa,* ya que inesperadamente redundó para él mismo en mayor riqueza.

Después de todo lo dicho, Pablo expresa ahora claramente 17
su petición: acógelo bondadosamente, como me acogerías a
mí en persona. Bástele para ello tomar en cuenta los lazos
que lo unen al Apóstol, como amigo y como hermano en 18
Cristo. Queda, sin duda, un obstáculo por remover: Onésimo ha causado daño material a su amo; posiblemente con dinero de éste costeó los gastos de la fuga, y ahora regresa con las manos vacías. Por tal perjuicio Pablo responde personalmente:

---

2. Col 3,22-25; Ef 6,5-8.

19 «Ponlo a mi cuenta.» Como alguien que con su firma respalda una obligación, así Pablo ratifica con su nombre la declaración: «Yo pagaré.» ¿Lo decía en serio? ¿Cómo habría podido Pablo, pobre como estaba y encarcelado, conseguir el dinero para cancelar la deuda? Habría tenido que apelar a la generosidad de sus comunidades, en lo cual nunca habría consentido Filemón, quien de sus copiosos bienes ayudaba generosamente a los necesitados.

Pablo, como amigo de confianza, apela aquí a un fino humor, que se hace evidente cuando propone otra solución para saldar la cuenta, recordando que también Filemón le debe algo a él; no es una deuda material, sino algo de mucho más valor: su nuevo ser, ya que por intermedio del Apóstol llegó a la verdadera vida en Cristo. Puede, pues, tranquilamente cancelar la deuda de Onésimo, que siempre quedará un saldo considerable a favor de Pablo. ¿Cómo habría podido Filemón negarse a complacerlo? Así, pues, aun este último aspecto queda solucionado, y el esclavo puede tranquilizarse
20 ante las posibles consecuencias de su mal proceder. Con el mismo tinte de humor, sirviéndose de un verbo que guarda íntima relación con el nombre de Onésimo, y repitiendo el título de hermano para evitar toda mala interpretación, Pablo agrega en seguida: «Déjame saque yo algún provecho de ti»; desde luego, no para ventaja personal, sino «en el Señor». Renunciando a la reparación de perjuicios sirves a la Iglesia, y por lo mismo a Cristo. Hazlo por mí, termina diciendo, y da este consuelo a mi corazón.

21 Volviendo al lenguaje serio, Pablo observa que si se ha atrevido a escribirle en estos términos es porque conoce bien su condescendencia, de la cual él mismo tiene abundantes pruebas. Es más, agrega todavía haciendo una última sugerencia al corazón del amigo, está seguro de que él hará aún más de lo que acaba de pedirle. ¿Qué otra cosa puede ser, sino la completa liberación del fugitivo? Es una simple sugerencia, porque no quiere forzar el derecho ajeno ni obligar a lo que en sí es una noble acción (v. 14). Filemón sabrá comprender a qué alude.

Conclusión: Anuncio de su visita y saludos
22-25

[22] *Al mismo tiempo, prepárame también alojamiento; pues espèro que, por vuestras oraciones, Dios os dará la gracia de mi presencia.*

[23] *Te saludan Épafras, mi compañero de prisión en Cristo Jesús,* [24] *Marcos, Aristarco, Demas, Lucas, que son colaboradores míos.* [25] *La gracia del Señor Jesucristo esté con vuestro espíritu.*

Como conclusión de la carta, una palabra más sobre la 22
propia situación de Pablo. Al escribir a los colosenses, los remite a las noticias que Tíquico les lleve (Col 4,7); a Filemón, en cambio, le comunica que, gracias a sus oraciones, espera recuperar pronto la libertad y poder viajar de nuevo al valle del Lico. Prepárese, en consecuencia, a recibirlo, porque tiene la intención de alojarse en su casa. Se adivina, entre líneas, un pensamiento más: en su visita tendrá ocasión de ver de nuevo a su protegido y de comprobar personalmente la buena acogida de su petición. Aunque indudablemente es éste su pensamiento, del anuncio de su visita no se puede concluir que el Apóstol tenga ya certeza de su absolución, ni que sus proyectos de viaje sean absolutamente seguros. El humor con que escribe en los v. 18-20 se deja entrever también aquí; es como si dijera: Espera, que pronto iré a ver lo que has hecho. No sabemos si Pablo pudo al fin realizar su anunciada visita.

Entre los que envían saludos está en primer lugar Épafras, 23
el compatriota de los colosenses. Se supone que Pablo lo llama «mi compañero de prisión en Cristo» por el hecho de que voluntariamente compartía con él la prisión en la casa que le fue asignada. Posiblemente se turnaba en esto con Aristarco, a quien en Col 4,10 se da el mismo título. Pero podría ser que Aristarco lo hubiera merecido por la fidelidad excepcional con que se había mantenido al lado del Apóstol desde el momento en que éste fue hecho prisionero en Cesarea [3]. Los

3. Cf. el comentario a 4,10.

otros cuatro personajes que envían saludos nos son ya conocidos por Col 4,10-14. Pablo se limita a agruparlos a todos bajo el título de «colaboradores», porque ya se ha referido a ellos más ampliamente en la carta a la comunidad, y porque, además, no era del caso incluir una larga lista de saludos en una carta privada de tan cortas proporciones. La carta termina con la acostumbrada bendición.

CARTA A LOS EFESIOS

Introducción

1. Quienes sean los destinatarios de la carta a los Efesios, es un problema antiguo y aún hoy día muy discutido. Es cierto que nuestras Biblias hablan de la Iglesia de Éfeso; pero es de observar que en los tres manuscritos más antiguos e importantes (P[46], B, S) no aparece el nombre de la ciudad, y que Orígenes y san Basilio también lo ignoran.

Los argumentos de crítica interna excluyen decididamente a la ciudad de Éfeso como destinataria de la carta. Sabemos, en efecto, la forma en que escribe Pablo cuando se dirige personalmente a alguna de sus comunidades. En Éfeso permaneció él cerca de tres años (Act 20,31), es decir, más tiempo que en cualquier otro lugar, y la estrecha amistad que siempre lo unió a aquella comunidad, incluso después de su partida, nos es bien conocida por la conmovedora escena de Mileto, donde su embarcación tocó de paso en el año 58, durante el regreso a Palestina. Al despedirse, «hubo gran llanto por parte de todos, que, arrojándosele al cuello, lo besaban» (Act 20,37). ¿Cómo es posible que, pasados apenas algunos años, escribiera a esta misma gente una carta en la cual no aparece el menor recuerdo de su actividad anterior, ni la más ligera alusión a cualquier acontecimiento de su permanencia entre ellos? En la

carta hay, incluso, pasajes como 1,15; 3,2; 4,21, por donde se ve claramente que el autor no conoce en absoluto a los destinatarios. Consecuencia lógica es que los efesios no pueden ser, al menos directa y exclusivamente, los destinatarios de la carta.

¿Quiénes son, pues, los destinatarios? En Col 4,16 Pablo recomienda a los colosenses hagan llegar su carta también a la comunidad de Laodicea, y se procuren y lean, en cambio, «la de Laodicea». Generalmente se admite que Pablo se refiere en esta recomendación a alguna carta que él mismo escribió a los laodicenses. Pero, en la colección del NT no aparece ninguna carta con este título. Por otra parte, no parece aceptable pensar que la carta se haya perdido, ya que Col 4,16 la supone en manos de una comunidad. Esto da pie para una conclusión: la carta a los laodicenses se identifica con nuestra carta a los Efesios. No sin motivo el canon de Marción, redactado hacia el año 140, omite nuestra carta e incluye en su lugar la «Carta a los Laodicenses». No es de creer que Marción haya introducido este cambio por iniciativa personal, ya que ninguna utilidad le aportaba para la difusión de sus doctrinas; probablemente no hizo sino seguir una tradición anterior.

Pero hay aún otras razones de peso en favor de la identidad. Según Col 4,7s y Ef 6,21, Tíquico es el encargado de llevar las dos cartas a su destino. Esta misión encuadra muy bien dentro de su itinerario de viaje, una vez que, desembarcando en Éfeso, lo más natural era subir por el valle del Meandro hasta Laodicea, y de allí, girando hacia el sur, llegar a Colosas, en el valle del Lico y distante sólo 16 kilómetros. Siguiendo esta ruta le era posible entregar en el curso del mismo viaje ambas cartas a sus respectivos destinatarios. Tratándose de dos escritos contemporáneos, nacidos por tanto de una misma situación, y yendo dirigidos a dos comunidades vecinas que Pablo nunca había visitado, y donde era personalmente desconocido, es natural que las cartas presentaran rasgos bastante semejantes. La recomendación misma de intercambiar las cartas deja suponer que estaban destinadas a completarse entre sí, y que ambas eran de importancia para las nuevas comunidades. Todas estas propiedades se dan efectivamente en la carta a los Colosenses y en la carta a los Efesios,

lo que confirma la hipótesis de que la carta a los Laodicenses se identifica con ésta última.

Quedan por resolver, sin embargo, algunas dificultades a las cuales aún no se ha podido dar respuesta satisfactoria. Así, por ejemplo, no sabemos cómo, si el nombre de Laodicea era el original de la carta, se llegó a suprimirlo y a sustituirlo por el de Éfeso. Harnack trata de explicarlo, recordando la antigua costumbre de borrar el nombre cuando el destinatario por cualquier razón se había hecho indigno (cf. Ap 3,5), y opina que tal pudo ser el caso en nuestra carta, como consecuencia del severo juicio que en Ap 3,14-18 se hace sobre Laodicea. La suposición no pasa de ser una simple posibilidad, y en todo caso no explicaría sino la supresión del nombre de Laodicea, no la inclusión del de Éfeso. Ésta se debería, agrega Harnack, a que la carta no podía quedar sin indicación de un lugar preciso, ya que, fuera de ser ésta la costumbre de Pablo en todas sus cartas [1], las palabras «los que están» (τοῖς οὖσιν), seguras desde el punto de vista crítico, la hacían necesaria.

Es igualmente extraño, dentro de la hipótesis, que en Col 4,15 Pablo mande saludar «a los hermanos de Laodicea» y «a Ninfas y a la Iglesia que se reúne en su casa», y no lo haga precisamente en la carta dirigida a ellos. No menos significativo es el hecho de que en la carta a los Efesios no aparezca la recomendación de intercambio con la de los Colosenses.

No se podrían enumerar aquí todas las hipótesis con que se ha tratado de dar explicación a estos hechos. Especial atención merece la idea de que Pablo cuando escribió la carta no pensaba sólo en Laodicea, sino también en los cristianos de otras comunidades vecinas, a quienes no conocía personalmente, y ante todo en los de Hierápolis. En Col 2,1 habla del combate que sostiene por los colosenses y laodicenses, «y por cuantos no me han visto personalmente». Estas tres ciudades, vecinas entre sí, constituían, pues, el campo de misión de Épafras, que le mereció el título de apóstol del valle del Lico. Y mientras él permanecía al lado de Pablo, su maestro, éste escribió a los colosenses y a los laodicenses para respaldar a

1. Cf. Rom 1,7; Flp 1,1.

su discípulo; en una ocasión semejante no es de creer que el Apóstol haya pasado por alto a los hermanos de Hierápolis; debió incluirlos como destinatarios en la carta enviada a Laodicea. Ahora bien, si esta carta iba originalmente dirigida a un vasto círculo de lectores, las incongruencias mencionadas anteriormente se hacen hasta cierto punto inteligibles.

En efecto, no sería extraño que, una vez leída la carta, se pensara en enviar copia de ella a las diversas comunidades de Frigia, incluso a la de Éfeso; en este caso, en la parte externa de las hojas, debidamente dobladas, se debió escribir el nombre de la comunidad a la cual se enviaba la copia. Posiblemente en el texto (1,1) se omitía entonces el nombre del lugar primitivo, ya que la carta hablaba ahora a otra comunidad; esta última suposición parece confirmarse con el hecho de que en los tres manuscritos más antiguos se omite la mención del lugar. En algunos casos pudo suceder luego que la dirección, escrita por fuera, entrara con el tiempo a formar parte del texto. De todas maneras, se trata sólo de posibilidades, pues no tenemos datos suficientes para saber cómo se desarrollaron las cosas en realidad. El propio Pablo no habla de copias, y en Col 4,16 parece referirse al envío del original mismo.

2. A diferencia de otras cartas del Apóstol escritas a comunidades, la carta a los Efesios no indica nada acerca de la ocasión a la cual se debió, ni del fin que con ella se proponía su autor. La deficiencia es explicable, si la carta estaba en realidad destinada a un vasto círculo de lectores dispersos en distintas regiones, caso en el cual no podía referirse concretamente a las circunstancias reinantes en un determinado lugar. Sin embargo, de la situación histórica se puede sacar en claro lo que movió al Apóstol a escribir. Épafras, su discípulo, a quien posiblemente él mismo conquistó para la fe cristiana en Éfeso, se hallaba por entonces a su lado. Sobre él pesaba la responsabilidad de las tres nuevas comunidades de la Iglesia oriental: Colosas, Laodicea y Hierápolis (Col 4,13), que posiblemente le debían a él la existencia y de las cuales era él el jefe principal.

Su solicitud por estas recientes fundaciones había sido pre-

cisamente el motivo de su viaje a Roma, para entrevistarse con el Apóstol prisionero. Allí debió informarle sobre la situación de todo el territorio a él confiado. Lo que sucedía en Colosas exigía de manera especial una intervención inmediata de Pablo; pero su solicitud pastoral se extendía también a las demás comunidades confiadas a los cuidados de Épafras; por eso en Col 2,1 habla de un «combate» que sostiene por los colosenses y los laodicenses, pero también «por cuantos no me han visto personalmente». Así, debió aprovechar el envío de Tíquico a Colosas para hacer llegar también a las comunidades vecinas su palabra de pastor e iniciar con ellas una amistad más estrecha. Con el intercambio de las cartas podían todos luego sacar provecho de sus instrucciones y exhortaciones. Nuestra carta a los Efesios supone como destinatarios a cristianos provenientes del paganismo[2]. En 1,15 se alaba la vida religiosa ejemplar que ellos llevan, y por 6,21s se ve que también andaban preocupados por la suerte del Apóstol y su situación actual; sobre esto les informará Tíquico de viva voz.

3. La importancia de la carta reside ante todo en su doctrina de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. Sin ofrecer una exposición sistemática, Pablo hace de la Iglesia el tema dominante de toda la carta. Aunque en ninguna sección habla expresamente, y ni siquiera principalmente de la Iglesia, el pensamiento de ella permanece siempre como fondo de todo y a cada paso asoma de nuevo a la superficie. Si se establece comparación con las cartas anteriores, no hay aquí nada de sustancialmente nuevo; pero se da una visión de conjunto y un desarrollo orgánico más completo en cuanto a amplitud y profundidad.

Un segundo tema que domina en la carta, estrechamente relacionado con el de la Iglesia, es el que podríamos llamar la mística paulina de Cristo. El esfuerzo por llegar a la unión mística con Cristo es preocupación constante del Apóstol y se manifiesta en cada una de sus cartas; en la carta a los Efesios presenta a la Iglesia como el camino que conduce a tal

---

2. Ef 2,1-3; 11s; 3,1.

unión. Siendo ella su cuerpo, cada miembro del cuerpo está unido a él como a su cabeza, o, lo que es más, constituye con él una sola cosa. Quien está incorporado a la Iglesia vive «en Cristo». Estas y otras fórmulas semejantes se encuentran en la carta a los Efesios con más frecuencia que en cualquier otra, y no son, en definitiva, sino la consecuencia inmediata de la concepción de la Iglesia como cuerpo de Cristo. De la misma concepción se desprende luego la inserción del cristiano en la historia personal de Cristo, como aparece claramente en 2,5s. Tales afirmaciones, que a primera vista sorprenden por su atrevimiento, muestran que Pablo toma muy en serio el pensamiento que le sirve de base, y lo lleva hasta sus últimas consecuencias. La doctrina de la Iglesia como cuerpo de Cristo revela el misterio de la vida y de la acción divina en nosotros.

4. El *origen apostólico* de la carta descansa sobre argumentos no menos válidos que en el caso de las demás. Numerosos paralelos de contenido y de forma permiten suponer que ya el autor de la primera carta de Pedro la conoció y se sirvió de ella. Clemente Romano, Ignacio y Policarpo emplean expresiones que son características de nuestra carta; Marción y Orígenes la conocen; el fragmento de Muratori, Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano la citan bajo el título de «Carta a los Efesios».

La primera negación de la autenticidad parece fue, en el siglo XVIII, la de Edward Evanson, un crítico inglés que llevó su radicalismo hasta negar la autenticidad de la carta a los Romanos; en el siglo XIX muchos autores protestantes alemanes, pero no todos, se adhirieron a su tesis.

Como razones para negar la autenticidad se adujeron el carácter particular de lenguaje, estilo y pensamiento que esta carta presenta, comparada con las demás de Pablo, y su relación con la carta a los Colosenses. No es éste el lugar para exponer en detalle tales argumentos[3]. Mucho menos nos pode-

3. Informaciones más precisas al respecto se pueden leer en las investigaciones de J. SCHMID, *Die Epheserbrief des Apostels Paulus. Seine Adresse, Sprache und literarischen Beziehungen,* Friburgo de Brisgovia 1928, y de E. PERCY, *Die Probleme der Kol- und Eph-Briefe,* Lund 1946.

mos detener a analizar las respuestas que los negadores de la autenticidad dan a estas preguntas: ¿Quién es, entonces, el autor? ¿Por qué motivo y para qué escribió? ¿De qué fuentes se valió? Recientemente Gottfried Schille publicó un estudio sobre la crítica de la carta a los Efesios. Partiendo del supuesto de que la carta no es auténtica, examina detenidamente una serie de argumentos contra el origen paulino de la carta, y llega a este resultado: «Todas estas observaciones llevan a la conclusión de que la crítica descansa en un terreno movedizo. Por eso, en caso de duda me parece que la aceptación de la autenticidad ofrece menos problemas que su negación» [4]. Este juicio coincide a grandes líneas con el de J. Schlier: «El rechazo de la autenticidad paulina se ha sostenido hasta ahora en la exégesis protestante. Sin embargo, no se puede negar que existe ya un movimiento de revisión.»

Se puede decir, resumiendo en pocas palabras el estado actual de la cuestión, que las relaciones entre la carta a los Efesios y la carta a los Colosenses no ofrecen tanta dificultad desde el momento en que se tenga presente que Pablo escribió ambas cartas a distancia de pocos días. El punto de partida es en una y otra la grandiosidad de la obra de Dios, pero con la diferencia de que en la carta a los Efesios la considera más dentro de la perspectiva de la Iglesia que de Cristo. Ideas que ya había tratado en la carta a los Colosenses aparecen de nuevo aquí, pero puestas al servicio de objetivos nuevos y presentadas dentro de nuevos contextos; las considera desde otros puntos de vista y las expresa a veces en términos más incisivos. Por lo demás, no se puede olvidar que ambas cartas están dentro de la corriente de la tradición y no han quedado inmunes de los influjos de la liturgia y de la catequesis.

Imposible sería ver en la carta a los Efesios la obra de un falsario. Tendríamos aquí, contra toda experiencia, a un falsario que habría hecho suyos los conceptos, el estilo y las expresiones características del Apóstol en tal grado que no se limita a parafrasear y repetir mecánicamente, sino que aporta no pocas ideas nuevas, da un desarrollo teológico más amplio

---

4. G. Schille, «Theologische Literaturzeitung» 1957, p. 325-334.

a pensamientos de Pablo expresados anteriormente, y ofrece una nueva y más profunda visión de las cosas. «Lo que en otras cartas se toca sólo de paso, aparece aquí en toda su amplitud... El contenido de este escrito puede con razón considerarse como avance, enriquecimiento y profundización de lo dicho en otras cartas, jamás como empobrecimiento y retroceso» (W. Michaelis).

Ante el peso de estos argumentos, los partidarios de la crítica radical prefieren no hablar ya de falsario, sino de un «deutero-Pablo», que sería un discípulo del Apóstol, excepcionalmente impregnado del espíritu de su maestro, y sitúan la redacción de la carta no en el siglo II, sino entre los años 75-80. Pero es un recurso de emergencia. El pretendido deutero-Pablo no es otro que el Apóstol mismo. No se excluye, desde luego, que en el trabajo de redacción Pablo se haya podido servir de algún discípulo.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios católicos recientes:

A. von Henle, Augsburgo [2]1908.
J. Belser, Friburgo de Brisgovia 1908.
M. Meinertz, Bonn [4]1931.
H. Schlier, Düsseldorf [2]1958.
J. Knabenbauer, París 1912.
J.M. Vosté, Roma [2]1932.
A. Médebielle, París 1946.
J. Huby, París [15]1947.
Ch. Masson, Neuchatel - París 1953.
J.M. González Ruiz, Madrid 1956.

Comentarios protestantes recientes:

P. Ewald, Leipzig [2]1910.
E. Haupt, Gotinga 1902.
M. Dibelius, Tubinga [2]1927.

Introducción epistolar: Dedicatoria y saludo
1,1-2

[1] *Pablo, apóstol de Cristo Jesús por voluntad de Dios, a los santos y a los fieles en Cristo Jesús que están [en Éfeso]:* [2] *gracia a vosotros y paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo.*

Los preliminares de la carta recuerdan de cerca los de las **1-2**
cartas a los Colosenses. La indicación de lugar «en Éfeso» no es auténtica. Los destinatarios son probablemente los fieles de las comunidades vecinas a Colosas, es decir, los de Laodicea y Hierápolis, entre otros [5]. Origen de los dones divinos de la gracia y la paz son aquí, como en la carta a Felimón, «Dios, nuestro Padre», y «el Señor Jesucristo», pero no como si la corriente de la gracia proviniera de dos fuentes diversas. Cristo, el «Señor», está por naturaleza en el Padre, pero por su obra redentora se ha convertido en el mediador de la bendición que proviene del Padre a toda la humanidad.

1. *Sublimidad de la salvación concedida a los fieles en Cristo y en la Iglesia*
1,3-3,21

Himno a la obra salvífica de la Trinidad
1,3-14

[3] *Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos, en Cristo,* [4] *por cuanto nos ha elegido en él antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en su amor.* [5] *Él nos predestinó a ser hijos suyos adoptivos por Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad,* [6] *para alabanza de la gloria de su gracia, de la cual nos dotó en el Amado.*

5. Cf. la introducción.

[7] *En Él tenemos la redención por medio de su sangre, el perdón de los pecados según la riqueza de su gracia,* [8] *que ha prodigado con nosotros en toda clase de sabiduría e inteligencia,* [9] *dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según el benévolo designio que se había propuesto,* [10] *referente a la economía de la plenitud de los tiempos: recapitularlo todo en Cristo, lo que está en los cielos y lo que está sobre la tierra.*

[11] *En él fuimos también agraciados con la herencia, predestinados —según el previo decreto del que lo impulsa todo conforme a la decisión de su voluntad—* [12] *ser nosotros alabanza de su gloria, los que antes ya teníamos puesta la esperanza en Cristo.*

[13] *En él también vosotros, tras haber oído la palabra de la verdad, la buena nueva de vuestra salvación; en él, repito, después de haber creído, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa,* [14] *el cual es arras de nuestra herencia, para la redención de aquellos que han llegado a ser propiedad de Dios, para alabanza de su gloria.*

3-14 En sus cartas Pablo acostumbra añadir al saludo inicial una palabra de reconocimiento del bien que hacen los destinatarios, seguida de expresiones de gratitud y de súplica a Dios por ellos. Tampoco aquí falta este rasgo característico, pero no aparece hasta algunos versículos más tarde (cf. v. 15). Sus sentimientos están dominados desde un principio por la admiración, la gratitud y la veneración hacia la obra salvífica de Dios, de la cual va a hablar a sus lectores. Pero éstos deben ante todo, compenetrados de los mismos sentimientos, volver la vista hacia el Padre santo y misericordioso en los cielos, en quien tienen puesta toda su esperanza.

El himno en que les indica la manera de hacerlo forma en el texto griego un solo período, largo y recargado, en el cual sin embargo los pensamientos están bien articulados, lo que hace que su contenido aparezca sin dificultad. La obra salvífica de Dios, que Pablo se propone exaltar (v. 3), se cumple con nuestra elección desde toda eternidad, hecha por el Padre (v. 4-6), con la redención mediante la sangre de Cristo (v. 7-10) y con el llamamiento a la posesión de la herencia celestial

(v. 11-14). La mención de las tres divinas personas, seguida de la triple repetición de las palabras «para alabanza de la gloria de su gracia» (v. 6.12.14), parece querer dividir el período en tres partes, dedicadas sucesivamente a cada una de las tres personas divinas. Pero en el conjunto de la exposición no predomina el pensamiento trinitario; la alabanza se dirige siempre a Dios Padre, sujeto único de todo el texto. Sin embargo, toda la obra de la gracia ha sido concebida y realizada «en Cristo Jesús» (no menos de diez veces se alude en una u otra forma a esta relación), y el Espíritu Santo es el sello y conclusión de su obra, las arras de la plena posesión de cuanto esperamos. Así, pues, el pensamiento fundamental del himno no es el de la igualdad de naturaleza de las personas divinas, pensamiento dominante en la doxología que usamos corrientemente, sino el concepto trinitario correspondiente a la mentalidad de Pablo, *concepto que podríamos expresar gráficamente así: gloria al* Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo.

Pablo dirige su alabanza a aquel que es «el Dios y Padre 3
de nuestro Señor Jesucristo». Hay quien considera el doble título como alusión a la doble naturaleza de Cristo, pero la distinción es innecesaria. Cristo mismo emplea después de su resurrección estos dos títulos, así reunidos, pero, como es evidente, haciendo distinción entre Dios como Padre suyo y Dios como Padre de los hombres, ya que su relación con él es, desde todo punto de vista, única (cf. Jn 20,17). Ocasión de la alabanza es la plenitud de la bendición que Dios derramó sobre nosotros. La bendición y la alabanza están expresadas en el texto griego, en un fino juego de palabras, con dos términos que derivan de la misma raíz, de suerte que la alabanza aparece como la respuesta del hombre a la bendición divina, lo que equivale a decir que es ante todo expresión de gratitud. Para describir la naturaleza de tal bendición, el Apóstol pone de relieve un triple carácter: por su ser mismo es una bendición «espiritual», es decir, sobrenatural, ajena a la perspectiva de los bienes terrenos; ha sido concedida en el mundo divino, arriba «en los cielos», de donde baja a nosotros, y, por último, nosotros participamos de ella «en Cristo». Cristo no es solamente el canal por donde la bendición nos llega; es su fuente

misma. Nuestra relación con él es la del sarmiento con la vid, de la cual recibe la vida (Jn 15,1-5).

4 El Apóstol vuelve ahora la vista hacia el pasado. La bendición presente no es sino la ejecución de un plan concebido por Dios desde toda eternidad. «En él», es decir, en cuanto miembros del cuerpo de Cristo, nos eligió para que fuéramos «santos e inmaculados en su presencia». Esta cualidad se nos da en virtud de nuestra unión con Cristo, por lo cual nuestra elección presupone su encarnación.

5 A la elección precede la predestinación. Su razón de ser no es otra que el amor de Dios, y el fin a que tiende es nuestra elevación a la dignidad de hijos suyos. La posibilidad de llegar a ella nos viene de Jesucristo, el verdadero Hijo de Dios, quien al hacernos miembros de su cuerpo nos permite compartir su filiación. Objetivo inmediato de la predestinación es proyectarnos hacia él (εἰς αὐτόν); no es posible precisar, y en el fondo carece de importancia, si «hacia él» (del original griego) se refiere aquí — como en Col 1,20 — a Dios Padre o al Hijo.

6 Objetivo final de la predestinación y de la elección es la gloria de Dios. En su Hijo amado creó su benévola condescendencia para con la humanidad caída un mundo nuevo, digno de él y grato a sus ojos, cuya sola existencia es ya una sublime alabanza en su honor. En su obra, el amor divino resplandece en tal grado que todas las criaturas se postran ante él en actitud de admiración y de adoración.

La condición de hijos de Dios.

El objeto de la divina predestinación es, según el v. 5, nuestra aceptación en el «estado de hijos»; tal es la traducción corriente del término griego υἱοθεσία, que literalmente significa «inserción en el estado de hijos (de Dios)». La sola traducción de esta palabra muestra cómo muchas veces es difícil expresar en nuestra lengua todo el contenido de una idea cristiana. Entre todos los escritores bíblicos, Pablo es el único que hace uso del término; fuera de este pasaje se lee también en Rom 8,15.23; 9,4; Gál 4,5.

En la vida profana se habla de filiación en un triple sen-

tido: 1) Como consecuencia de la generación natural, por la cual se comunica al engendrado la naturaleza de quien engendra. Hijo de Dios en este sentido es sólo la segunda persona de la Trinidad, Hijo «unigénito» del Padre, dotado de su misma naturaleza. 2) Como consecuencia de la adopción, institución reconocida ya por el derecho greco-romano, en virtud de la cual a una persona se le conceden el estado y los derechos de un hijo carnal. El motivo puede ser una condescendencia inspirada en el amor; el resultado es que al favorecido se le considera como si fuera verdaderamente hijo. 3) Como consecuencia de un vínculo de carácter ético. En este sentido Pablo llama a los gálatas sus «hijos», por quienes dice que sufre de nuevo dolores de parto, hasta que Cristo sea formado en ellos (Gál 4,19), y Juan, en su primera carta, da muchas veces a sus lectores el nombre de «hijitos» [6]. También parece ser éste el sentido del término en el AT, donde se dice que el pueblo de Israel es el hijo preferido de Dios [7].

El vínculo que nos une a Dios como hijos suyos es único en su género, y no coincide con ninguno de los anteriormente mencionados. Ante todo, se trata de algo que va más allá de la simple adopción, en el sentido corriente del término, pues no se origina en un acto jurídico, sino en un nuevo nacimiento de Dios [8]. Este nacimiento se realiza en el agua y mediante el Espíritu [9]. El resultado no es una ficción legal, sino la participación real de la naturaleza divina [10]. Por ella somos con toda verdad hijos de Dios [11], poseemos el Espíritu de filiación, en el cual clamamos: «*Abba!*, ¡Padre!» [12] nos hacemos «santos e inmaculados en su presencia» (Ef 1,4). Esta divina filiación se nos da «por Jesucristo» (Ef 1,5). Una vez insertos en su cuerpo místico (Ef 1,23), estamos «en Cristo», como lo dice Pablo en nuestra perícopa, casi en cada versículo (Ef 1,3-14);

6. 1Jn 2,1.12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21.
7. Cf. Jer 31,9; Os 11,1; Rom 9,4.
8. Tit 3,5; Jn 1,12s; 3,3.
9. Tit 3,5; Jn 3,5.
10. Cf. comentario a 2Pe 1,4.
11. Rom 8,14; Gál 4,6; 1Jn 3,1.
12. Rom 8,15; Gál 4,6.

con relación al Padre, participamos de la verdadera condición de hijos suyos, somos objeto de su amor.

El v. 6 habla del Hijo como de su «Amado», y Col 1,13 del traslado «al reino del Hijo de su amor». Pero, por razón de nuestra unión con él, en Cristo el Padre nos ama a nosotros, y en nosotros a Cristo. En Cristo se funda toda la plenitud de nuestra vida sobrenatural, y compartimos los derechos que Cristo tiene como Hijo de Dios por naturaleza; somos, por eso, «herederos de Dios, coherederos de Cristo»[13]. Nuestra condición de hijos de Dios se ha hecho realidad al ser incorporados a Cristo por el bautismo, pero aquí en la tierra todavía no es patente, ni ha llegado a su estado perfecto[14]. Éste se conseguirá con la resurrección y glorificación del cuerpo (Rom 8,23); entre tanto tiene el carácter de algo preparatorio y lleva en sí la posibilidad de alcanzar el pleno desarrollo así como la de perderse.

De todo lo dicho se desprende que, en Pablo, filiación divina designa la relación especial en que está con respecto a Dios Padre el hombre redimido por Cristo, agregado a su cuerpo místico por el bautismo, santificado por el Espíritu Santo y elevado a una existencia sobrenatural. Una relación tal no tiene ningún paralelo en el orden natural; de ahí que tampoco en el lenguaje natural sea posible hallar un punto de comparación que permita dar idea exacta de todo lo que este concepto implica. Los autores bíblicos escogieron la expresión «hijo de Dios», porque, sin ser la más perfecta, es la que mejor traduce lo que nuestra relación con Dios tiene de indescriptible. En la elevación a la condición de hijos de Dios se basa la dignidad y la nobleza divina del cristiano, a ella debe el fiel toda la riqueza de su vida sobrenatural y la íntima unión con su Dios. Así se comprende por qué la filiación divina es también el fundamento de la mística paulina de Cristo[15].

7 En las últimas palabras del v. 6, Pablo, refiriéndose a la realización del plan salvífico, dice que la gracia de Dios llegó

13. Rom 8,17; cf. Gál 4,7; Col 1,11; Ef 1,11.
14. 1Cor 2,9; Col 3,3s.
15. Cf. el excursus que sigue al comentario a Jn 3,21 y 1Pe 1,12.

a nosotros en su Hijo amado. La parte que al Hijo corresponde es la obra de la redención. De ésta se ocupa ahora el Apóstol y la describe como el rescate de los culpables. El precio de tal rescate fue la sangre de Cristo, derramada sobre la cruz, como víctima expiatoria por nosotros. Fruto de su sacrificio fue la remisión de los pecados (cf. Col 1,14). Razón de todo no fue otra que su libre voluntad, que puso en acción hasta el grado máximo para nuestro bien.

Entre los dones de la gracia, Pablo destaca particularmente 8
«la sabiduría y la inteligencia», que se nos da en plenitud, sin más limitación que la de nuestra capacidad receptiva. La «sabiduría» nos abre los ojos para hacernos comprender la conducta de Dios y sus designos con respecto al mundo; la «inteligencia» nos habilita para orientar nuestra propia conducta y nuestros planes en conformidad con los suyos. Pablo fija toda su atención sobre estos dones, de la misma forma que en todas las cartas de la cautividad pone el acento en el conocimiento religioso[16]; pero tiene aquí otra razón importante para hacerlo, y es el hecho de que en seguida va a hablar de la revelación de un misterio divino que constituye el punto central de toda la obra salvífica.

Se trata de un «misterio de su voluntad», es decir, de una 9
obra cuya realización depende exclusivamente de su libre determinación, de una obra cuya realidad no nos es dado conocer sino por divina revelación. Pues bien, Dios la reveló, y Pablo quiere dar noticia de ella a sus lectores. La norma de su voluntad fue su benevolencia; así, en esta obra resplandecen la libertad de Dios y su amorosa condescendencia para con sus criaturas. El plan de tal obra fue concebido «en él», en Cristo, que en cuanto Verbo eterno del Padre vive en el Padre, y los designios del Padre son designios suyos. Resuena aquí el pensamiento de Juan: el Padre está en el Hijo, y el Hijo en el Padre[17].

El tiempo fijado para la realización del plan divino es «la 10
plenitud de los tiempos», la era mesiánica, de la cual eran pre-

16. Cf. el comentario a Col 1,9.
17. Jn 14,10.20; 17,21.

paración todas las etapas anteriores (cf. Gál 4,4), que tienen en ella su pleno sentido y su punto culminante. El objeto del plan divino era el ordenamiento de todas las cosas a Cristo como a su centro. Para dar mayor relieve a este «todo», el Apóstol recuerda expresamente los dos grandes órdenes en que el universo está dividio: lo que está en los cielos y lo que está sobre la tierra. El plan divino abarca a todas las criaturas, tanto las puramente espirituales como el hombre como los elementos materiales; todas deben hallar en Cristo su centro y su punto de confluencia. Toda escisión en el mundo creado debe desaparecer, toda disonancia debe cesar, a toda discordia se debe poner término. Cristo es, por la creación en el mundo natural y por la redención en el mundo de la gracia, principio, fuente y fin de todo ser viviente. Así, en este «misterio de su voluntad» se nos descubre aún hoy la razón última y el punto final de toda la historia; pero sólo los fieles llegan a comprenderlo. Como se ve, tropezamos una vez más con las ideas básicas de los dos himnos a Cristo [18], con la diferencia de que Pablo encierra aquí en una sola expresión, inventada quizá por él, lo que allí expone gradualmente.

Pablo vuelve a ocuparse ahora de la obra redentora de Cristo, para hablar de sus frutos. En Cristo fuimos hechos herederos (Col 1,12). La herencia consiste en el reino de Dios, en la suma de todo los bienes escatológicos, de los cuales ya ha hablado en el v. 3, y cuya sublimidad e incalculable valor pondrá de relieve nuevamente en el v. 18. Para decirlo una vez más, el llamamiento a la posesión de tal herencia no es sino la ejecución de un plan eterno de Dios, quien, como dueño y señor del universo, todo lo decide con libérrima voluntad. Fin último de todo es la «alabanza de su gloria». A ella debemos contribuir nosotros, a quienes ha sido dado, ya antes de palpar toda la realidad de estos bienes y de entrar en la plena posesión de ellos, gustarlos previamente por la esperanza, a causa de nuestra unión con Cristo (cf. Col 1,5).

Con el v. 12 podría terminar el himno a la acción de la gracia de Dios. El Apóstol quiere, sin embargo, según su cos-

---

18. Col 1,15-20 y 2,9-15.

tumbre[19], incluir expresamente a los destinatarios en el número de los que han sido favorecidos con los beneficios de tal acción. Las palabras iniciales («en él también vosotros») quedan en suspenso, y necesitan ser completadas, lo que se puede hacer: 1) con un verbo tomado del contexto que precede (p. ej.: «En él habéis sido llamados también vosotros a la herencia», o bien: «En él vivís también vosotros de la esperanza en Cristo»), 2) refiriendo las palabras al verbo que sigue: «En él vosotros también fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo prometido». En ambos supuestos, el Apóstol se propone incluir a sus lectores en el número de los elegidos. A este feliz estado llegaron desde el momento en que prestaron oído a la predicación de los misioneros, a la palabra que es siempre verdad porque procede de la verdad eterna (cf. Col 1,5), y aceptaron con fe el mensaje, destinado a anunciarles la eterna salvación. En el bautismo recibieron luego el Espíritu Santo, cuya efusión ya los profetas habían anunciado para la era mesiánica (Act 2,14-21), y Cristo mismo había prometido a los suyos[20].

Para hacer comprender el alcance que tiene la venida del Espíritu Santo, Pablo la ilustra con dos expresiones metafóricas. El Espíritu es el sello impreso en sus almas. Como un documento adquiere valor por la impresión del sello, así la presencia del Espíritu da a los fieles la seguridad de que ya han llegado a la meta de su esfuerzo, de que realmente están ya «en Cristo»; y como la presencia del sello basta para probar la autenticidad y validez de un documento, así el Espíritu Santo les garantiza la autenticidad de su fe y de su condición de cristianos (cf. Rom 8,14).

El Espíritu Santo es además «arras de nuestra herencia». El término «arras», tomado del lenguaje jurídico de la época, suena casi a profanación cuando se usa para algo tan sagrado, pero es preferible a «prenda», o «fianza», porque estas palabras dicen demasiado poco. La prenda, o fianza, es simplemente algo que asegura el cumplimiento de un compromiso,

---

19. Cf. Col 1,21; 2,13.
20. Act 1,5; Jn 14,15-17; 16,7-15.

en tanto que las arras son ya una parte de lo que más tarde será nuestro; sólo falta entrar en posesión de lo restante. Será entonces la redención en su etapa final, la glorificación de aquellos que hizo suyos, rescatándolos con su sangre; para ello será necesario pasar primero por la muerte. El himno concluye con una nueva alabanza a la grandeza de Dios.

Oración por el conocimiento de Dios, «Padre de la gloria» 1,15-23

15 *Por eso, por lo que a mí toca, habiendo oído hablar de*
la fe que hay entre vosotros en el Señor Jesús, y del amor a
todos los santos, 16 *recordándoos en mis oraciones, no ceso de*
dar gracias por vosotros. 17 *Para que el Dios de nuestro Señor*
Jesucristo, el Padre de la gloria, os dé espíritu de sabiduría
y de revelación en el pleno conocimiento de él, 18 *iluminados*
los ojos de vuestro corazón, para que sepáis cuál es la esperanza de su llamada, cuál la riqueza de la gloria de su herencia
entre los santos, 19 *y cuál la extraordinaria grandeza de su*
poder con respecto a nosotros, los que creemos, según la eficacia del vigor de su fuerza 20 *que desplegó en Cristo, resucitándolo de entre los muertos y* sentándolo a su derecha (Sal 110[109]1) *en los cielos,* 21 *por encima de todo principado,*
potestad, virtud, dominación y de todo nombre que se nombra,
no sólo en este mundo, sino en el venidero. 22 *Y* todas las cosas
las puso debajo de sus pies (Sal 8,7) *y a él lo dio como cabeza*
suprema a la Iglesia, 23 *que es su cuerpo, la plenitud del que lo*
llena todo en todo.

Al terminar su himno a la sublime obra de Dios (v. 13s), Pablo podía asegurar con satisfacción a sus destinatarios que también ellos pertenecen al número de los favorecidos con tan espléndidos dones. Esto aumenta sus motivos de gratitud personal hacia el Altísimo, sobre todo al saber por Épafras que la comunidad vive intensamente de la fe, en íntima unión con el Señor Jesús, y practica generosamente la caridad con todos los hermanos. Por eso no puede recordarlos en la ora-

ción sin sentirse llevado a agradecerlo a Dios de todo corazón. Pablo agrega ahora, casi como complemento de su exposición dogmática, lo que en las demás cartas suele incluir después del saludo inicial: su agradecimiento y su satisfacción por el buen estado de la comunidad[21]. Estas palabras presuponen, sin embargo, que Pablo se dirige a una sola, o al menos a pocas comunidades, de las cuales tiene buenos informes; de otra suerte, sus expresiones de satisfacción serían pura fórmula. En este sentido el versículo tiene importancia para el problema de los destinatarios de la carta (cf. la introducción).

Al agradecimiento Pablo añade, como siempre, una súplica a Dios por el sólido progreso en el bien. Igual que en la carta a los Colosenses (cf. 1,9s.26-28), se preocupa ante todo porque la comunidad profundice en el conocimiento religioso. No se puede querer lo que no se conoce. Este principio vale también en el terreno religioso, porque del concepto que se tenga de Dios depende en el hombre su actitud mental y su conducta. El Apóstol, que en la serenidad de sus años y en medio del reposo obligado de la prisión puede meditar más a fondo en el misterio de Dios, quiere que también los suyos abran los ojos ante la grandiosidad de lo que él contempla; quiere llevarlos, sobre todo, a un profundo conocimiento de Dios. Pero Dios está presente a su vista no precisamente en su carácter de ser abstracto, sino en sus obras, a través de las cuales llega hasta nosotros y nos revela su naturaleza. Como en los v. 3-14, todo lo dicho en los v. 17-23 tiene por sujeto a Dios. También en los v. 20-23 todo lo sublime que anuncia acerca de Cristo y de la Iglesia es para él obra del Padre, que la lleva a cabo en Cristo, por Cristo y para Cristo.

Con dos títulos Pablo trata de presentar a los lectores la imagen de Dios en toda su viveza y de hacer más firme la confianza en él. Como en 1,3, habla de «el Dios de nuestro Señor Jesucristo», llamándolo además «Padre de la gloria», con una expresión tomada probablemente de la liturgia (cf. Act 7,2). En cuanto «Padre de la gloria» lleva en sí toda la gloria, que con su obra participa en abundancia a sus criaturas y es cele-

---

21. Cf. Col 1,4.9; Flm 4s.

brada por éstas con admiración («para alabanza de su gloria», v. 6.12.14).

El Apóstol quisiera hablar ahora de la irradiación de la gloria de Dios sobre las criaturas a través del poder y al amor que manifiesta en su obra; pero esto conduce a un terreno en que la luz de la razón natural es incapaz de penetrar; es necesario que para ello Dios mismo otorgue «el espíritu de sabiduría y revelación». La verdadera sabiduría, en cuanto es conocimiento de verdades sobrenaturales y de los caminos de Dios, se funda en la revelación (cf. 1Cor 2,11-16). No se trata de revelaciones privadas, concedidas a cada uno en particular, sino en la apertura del corazón para comprender la revelación hecha de una vez por todas en Cristo; es lo que significa la súplica de que sean «iluminados los ojos de vuestro corazón». En 2Cor 4,6 se dice que Dios «hizo brillar la luz en nuestros corazones para que resplandezca el conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo».

Esta luz está destinada a dar y a conservar a los ojos espirituales de los destinatarios la capacidad de reconocer cuánto puede hacerlos dichosos la esperanza que mediante el Evangelio abrió ante ellos el llamamiento de Dios. El bien, objeto de tal esperanza, es la «herencia entre los santos», es decir, entre los ángeles (como en 1Tes 3,13), a ellos reservada. Es «el padre de la gloria» (v. 17) quien los hace partícipes de la herencia, y por eso la herencia misma implica una «riqueza de la gloria». El conocimiento de ella despertará el anhelo de conseguirla.

Mas, ¿qué es lo que da al cristiano la certeza de conseguirla y, en consecuencia, de ver cumplida su esperanza? El Apóstol responde que es la grandeza incomparable del poder de Dios, que ya al presente obra en nosotros, los creyentes; para percibir la eficacia de su acción hay necesidad de esperar hasta la resurrección de los muertos (cf. Flp 3,21), pues ya está en plena actividad en nosotros, y «el que empezó entre vosotros la buena obra, la llevará a su término» (Flp 1,6). Todo lo que la acción de Dios puede producir en nosotros y la forma en que él actúa permanecen aún ocultos a nuestros ojos, pero sabemos ya lo que ha realizado en Cristo.

De esto precisamente se va a ocupar ahora Pablo. Lo que Dios ha hecho en Cristo es modelo de lo que hará en nosotros (Ef 2,6) y garantía de nuestra esperanza; uno mismo es, en efecto, el poder que obra en nosotros y el que obró en Cristo hasta llevar a término su obra en Él. Al describir esta eficacia del poder de Dios, Pablo hace alarde de una imponente riqueza de expresiones. En la actitud de quien se siente agobiado interiormente, agota todos los recursos del lenguaje para dar expresión en alguna forma a lo que es inefable. Se vale de cuatro sustantivos que en su significado no difieren mucho entre sí: δύναμις = poder, ἐνέργεια = el poder en actividad, κράτος e ἰσχύς = vigor y fuerza (la potencia actuando con su máxima intensidad).

Pablo enumera ahora lo que Dios obró en Cristo. Primero, 20
lo resucitó de entre los muertos. Siempre que habla de la resurrección de Cristo (con excepción del 1Tes 4,14), Pablo la atribuye al poder o a la gloria de Dios. Él, después de resucitarlo, lo exaltó, asignándole el puesto «a su diestra», «constituyéndolo Hijo de Dios en poder» (Rom 1,4), o sea, haciéndolo partícipe de su propio dominio. El lugar en que este poder se ejerce son «los cielos», que se encuentran colmados
y dominados por potencias espirituales, sujetas ahora a Cristo 21
como consecuencia de la exaltación de éste. Es el mismo pensamiento de Col 2,10, donde se le llama «cabeza de todo principado y potestad», y de Flp 2,10: «al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en el abismo».

De los cinco nombres con que se designa a estos seres espirituales, cuatro nos son conocidos ya por Col 1,16; sólo es nuevo el de «virtudes»[22]. Son nombres que no difieren mucho por su significado, pero que aluden a diversos «coros» de ángeles, aunque sin determinar el número y categoría que a cada uno corresponde[23]. Como para prevenir toda especulación sobre la posibilidad de que exista cualquier ser que pudiera equipararse en dignidad a Cristo, Pablo agrega que Cristo ha sido

22. Otras enumeraciones en Rom 8,38s; 1Cor 15,24.
23. Cf. el excursus después de Col 1,17.

colocado por sobre todo otro ser, no importa el nombre que
22 pueda tener, o que exista en este mundo o en el mundo venidero (cf. Flp 2,9-11). Resumiéndolo todo, Pablo recalca una vez más con palabras de un salmo mesiánico (8,7), que fue Dios quien sometió a Cristo todas las potestades.

22b-23a Entre todo lo dicho hasta aquí, Pablo destaca una última afirmación, que constituye el punto culminante de su exposición acerca de la obra de Dios en Cristo: a él, el mismo a cuyos pies «el Padre de la gloria» sometió todas las cosas, «lo dio como cabeza suprema de la Iglesia, que es su cuerpo».

Cristo, cabeza de la Iglesia, «que es su cuerpo».

Ya en la carta a los Romanos y en la primera a los Corintios usa Pablo, refiriéndose a la Iglesia, la imagen del «cuerpo», aunque sin designar expresamente a la Iglesia (en estos casos la Iglesia local) como «cuerpo». De todas maneras, la ecuación Iglesia = cuerpo de Cristo se percibe siempre como base de sus expresiones cuando habla del «cuerpo de Cristo» (1Cor 12,27), del «cuerpo en Cristo» (Rom 12,5), o simplemente del «cuerpo» (1Cor 10,17; 12,13) o de «Cristo» (1Cor 12,12). Los fieles son asimismo «miembros» del cuerpo [24].

Lo que en la carta a los Romanos y en la primera a los Corintios apenas se insinúa, se expresa con toda claridad en las cartas a los Efesios y a los Colosenses: la Iglesia (se trata ahora de la Iglesia universal) es el cuerpo de Cristo. En estas cartas surge además un concepto nuevo, el de la «cabeza», κεφαλή: Dios «lo dió como cabeza suprema a la Iglesia, que es su cuerpo» [25]. Sería difícil precisar si este enriquecimiento de su doctrina se deba atribuir a un desarrollo más profundo de las ideas expuestas en las cartas anteriores, tales como la de comunión mística de los fieles con Cristo, de su «ser en Cristo», de la supremacía de Cristo sobre las potencias espirituales y sobre toda la creación, de Adán y de Cristo como

24. Rom 12,5; 1Cor 6,15; 12,27; cf. el excursus *Los fieles como cuerpo de Cristo,* después del comentario a 1Cor 12,31.

25. Ef 1,22s; además Col 1,18; 2,19; Ef 4,15s; 5,23.

cabezas de la humanidad, etc., o si más bien llegó a él a través de ideas del ambiente greco-romano o judío-oriental y, más concretamente, de una forma primitiva de gnosis, que llegó a su apogeo en el siglo II. La opinión de los autores no es unánime. Una cosa es cierta, y es que Pablo no tenía necesidad de un estímulo de fuera; bien pudo haber profundizado y desarrollado por sí solo sus ideas, con base quizá en palabras de Jesús, tales como la alegoría de la viña y los sarmientos (Jn 15,1-9).

Más importante es preguntarnos qué es lo que se afirma de Cristo y de la Iglesia en sí, y de su mutua relación como cabeza y cuerpo. No podemos limitarnos a observar simplemente lo que cabeza y cuerpo significan en el hombre terreno, tomado aquí por el Apóstol como punto de comparación; en Cristo y en la Iglesia se trata, en efecto, de una relación única en su género, de naturaleza superior, que pertenece a la esfera escatológica, relación que en el mundo creado carece de verdadera analogía. Será necesario partir ante todo de las afirmaciones que Pablo mismo hace en diversos pasajes de sus cartas y, de ellas, llegar a las conclusiones siguientes:

1) Como la cabeza y el cuerpo, también Cristo y la Iglesia forman una unidad orgánica, indisoluble. Al hablar del cuerpo de Cristo se entiende el cuerpo sacrificado en la cruz, resucitado y glorificado, que en su estado espiritual reúne en sí a todos los fieles como miembros. En su doctrina del bautismo, expuesta en Rom 6,3-11, Pablo habla de una inserción de los bautizados en el cuerpo individual y físico de Cristo, que se realiza en forma real y sacramental; en Col 2,12s se repite la misma afirmación, mostrando que entiende aquí la expresión «cuerpo de Cristo» en el mismo sentido que en las cartas mayores[26]. Iglesia no puede haber sido una «en Cristo»; y como ella es «su cuerpo», no puede haber sino una sola Iglesia: «un solo cuerpo y un solo espíritu» (Ef 4,4).

2) En cuanto «cabeza», Cristo se distingue de su cuerpo y se contrapone a él. Por consiguiente, el Cristo personal se distingue del Cristo que en su cuerpo glorificado abarca a

26. Cf. además Col 3,15; Ef. 2,16.

todos los fieles, a todos los que por el bautismo se incorporaron a él. A este Cristo le damos el nombre de «Cristo místico», si bien Pablo mismo no conoce tal expresión. La distinción resalta de manera especial en Ef 5,23-32: como «cabeza», Cristo es el «redentor» del cuerpo; la Iglesia aparece como «esposa de Cristo»; Cristo se entrega por ella, la ama, la purifica, la santifica y la rodea de gloria.

3) En cuanto «cabeza suprema», a Cristo le compete el dominio absoluto sobre todas las cosas; él es el señor del cuerpo, la Iglesia le está «sometida» (Ef 5,24) y, por tanto, obliga a obedecerle. En Col 1,15-20 la exalta la preeminencia de Cristo en el ámbito de la creación natural y en el de la nueva creación, es decir, del mundo redimido; mas Cristo no llegó a ser «cabeza del cuerpo, de la Iglesia» (Col 1,18) sino en el orden de la redención. Como «primogénito de entre los muertos», es «principio», cabeza de una nueva humanidad. En Col 2,10 se lo llama también «cabeza de todo principado y potestad» y se lo exalta como a Señor de las potencias espirituales; pero estas potencias jamás reciben el nombre de «cuerpo de Cristo». La posición de Cristo como «cabeza» de los miembros de su cuerpo es de naturaleza completamente distinta de la que ocupa con relación a las potencias espirituales: aquí se trata de un dominio, allí de una unión personal.

4) Con ser la Iglesia distinto del Cristo individual y glorioso, y subordinada a él, le está sin embargo íntimamente unida, dado que de él, como de su cabeza, recibe la vida y el crecimiento [27]. No son los fieles quienes, reuniéndose en sociedad, forman la Iglesia, *sino Cristo quien se construye su* cuerpo al asociar a sí por el bautismo a los redimidos, para constituir con ellos una sociedad sobrenatural, mística, y al abrevarlos con su Espíritu (1Cor 12,13). Es entonces cuando se convierten en miembros del cuerpo de Cristo, y, como miembros de un mismo cuerpo, quedan estrechamente asociados los unos a los otros, porque ser miembro significa compartir una misma vida y estar al servicio los unos de los otros.

5) Pese a su condición de «cuerpo de Cristo», la Iglesia

---

27. Ef 4,16; Col 2,19.

en la tierra no es todavía una entidad completa, sino que debe crecer, primero internamente, hasta construir el «hombre perfecto» y alcanzar «la mayoría de edad de la plenitud de Cristo» (Ef 4,13), y luego hacia fuera, conquistando siempre nuevos miembros. Cristo es el origen, pero también el punto final del crecimiento: «Crezcamos, en todo, hacia él, que es la cabeza, Cristo» (Ef 4,15). Pero, aunque toda la vitalidad y el desarrollo derivan de la cabeza, los miembros no están condenados a recibirlos pasivamente: dentro del misterioso complejo de todo organismo, cada miembro tiene una función propia y está dotado de lo necesario para cumplirla.

En Rom 12,3-8, y sobre todo en 1Cor 12,12-27, Pablo explota más esta idea, basándose en la analogía del cuerpo humano, y menciona grupos particulares de miembros dentro del cuerpo de la Iglesia, que, encargados de cumplir funciones especiales, están también provistos de especiales carismas; el primer puesto corresponde a los apóstoles y a los profetas. En Ef 4,11s vuelve al mismo pensamiento y afirma que el fin de la obra del ministerio es la edificación del cuerpo de Cristo (cf. Ef 4,16). Los carismas son dones del Espíritu (1Cor 12,1-11). El Espíritu rige la Iglesia, como el alma anima el cuerpo. Este Espíritu, que es único, asegura la unidad del cuerpo, así conste de muchos miembros; gracias a él los miembros se mantienen unidos, con la cabeza y entre sí[28].

6) La Iglesia, en cuanto «cuerpo de Cristo», no es «de este mundo», pero existe «en este mundo» (Jn 15,19; 17,14); teniendo a Cristo por cabeza, ella adquiere carácter personal. «Este cuerpo de Cristo es Cristo en su cuerpo; en él está Cristo presente» (H. Schlier). Se puede, por tanto, decir con razón que la Iglesia es «Cristo que se continúa».

La afirmación de que la Iglesia es el cuerpo de Cristo se **23b**
completa, en forma de aposición, con una segunda: ella es «la plenitud del que lo llena todo en todo (o: en todos)». El término πλήρωμα (plenitud) se lee seis veces en las cartas a los Colosenses y a los Efesios, y otras tantas en las cartas mayores,

---

28. Ef. 4,16; Col 2,19.

pero no siempre con un mismo sentido. Etimológicamente, dado que deriva del verbo πληροῦν (llenar), puede significar, en sentido activo, lo que llena, lo que hace que sea completo, y, en sentido pasivo, lo que es llenado, lo que adquiere plenitud, totalidad. Si aceptamos el primero, el sentido activo, la frase significa: como en el organismo humano la cabeza tiene necesidad del cuerpo, así también Cristo, en cuanto «cabeza», no adquiere la plenitud de su ser de «Cristo místico», sino unido a su cuerpo, la Iglesia. Esta interpretación es frecuente entre los escritores cristianos de los primeros siglos, especialmente en la Iglesia griega. No se pueden, es verdad, aducir otros textos paulinos en su favor, pero indudablemente este pensamiento está presente y bien fundado en la contraposición misma entre cabeza y cuerpo.

Con el segundo sentido, el pasivo, aparece el término πλήρωμα en Col 1,19; 2,9. Por la encarnación, con su punto culminante, que fue la resurrección y glorificación de Cristo, la plenitud de la divinidad habitó en el Hijo de Dios encarnado. Él se construye un cuerpo y, al asociar consigo a los redimidos en comunión de ser y de vida, se constituye en cabeza: hace de ellos sus «miembros». Como miembros, participan entonces de la plenitud de la cabeza. Penetrados del Espíritu divino, quedan llenos de él (Col 2,10), y de esta plenitud de ser divino, continuamente presente en Cristo, reciben la fuerza necesaria para vivir y desarrollarse. Es así como adquieren la capacidad de «crecer, en todo aspecto, en vistas a aquel que es la cabeza» (Ef 4,15), hasta llegar a constituir «el hombre perfecto», a colmar «la plenitud de Cristo» (Ef 4,13), a «ser llenos en toda la plenitud de Dios» (Ef 3,19).

Pero Pablo no dice simplemente «la plenitud de Cristo», sino «la plenitud del que lo llena todo en todo». En esta traducción, el participio πληρουμένου (voz media) tiene sentido activo (de aquel que llena; Severiano de Gábala lo sustituye por una forma de la voz activa: πληροῖ). ¿Qué significa esta palabra? Para responder tomemos en cuenta los v. 20-22, donde Pablo, al anunciar la exaltación de Cristo a la derecha de Dios, acaba de decir que por ella fue hecho partícipe de la soberanía y dominio de Dios, y, resumiendo, citaba el texto

del Sal 8,7: «Todas las cosas las puso debajo de sus pies.» Su dominio sobre todas las cosas es, pues, consecuencia de su glorificación, y con razón podemos ver en el ejercicio de su poder soberano este «llenar» que Pablo le atribuye en nuestro pasaje. Es éste el pensamiento que resuena en 1,10, donde se dice que era designio de Dios reunir, recapitular en Cristo como en su centro, como en su «cabeza», todas las cosas, «lo que está en los cielos y lo que está sobre la tierra», es decir, el mundo de las criaturas racionales, que no a otras se refiere el Apóstol cuando habla de «todas las cosas»; el concepto de «universo», según las categorías de nuestras ciencias naturales, le era sencillamente extraño.

Más explícito aún es este pensamiento en Col 1,19s, donde Pablo, usando también el término πλήρωμα, dice: «Pues (Dios) tuvo a bien que en él habitara la plenitud, y por él reconciliar todas las cosas con él, pacificando por la sangre de su cruz, ya las cosas de sobre la tierra, ya las que están en los cielos.» Reconciliar, reducir de nuevo al orden, reunir, establecer la paz: tal es precisamente el sentido de «llenar» en nuestro pasaje 1,23. El imperio del Cristo espiritual es el imperio del amor que se entrega, es saturar el universo de las inagotables energías de su gracia. «¿No lleno yo el cielo y la tierra? dice el Señor» (Jer 23,24). Si esta afirmación se puede extender a Cristo, la cabeza, cuyo cuerpo es la Iglesia, ésta adquiere proporciones cósmicas[29].

No está por demás recordar aquí, para terminar, que algunos exegetas de la Iglesia griega, como Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto y Severiano de Gábala, refieren el término *pleroma* no a Cristo, sino a Dios. Severiano, por ejemplo, comentando este pasaje escribe: Pablo «llama el cuerpo de Cristo, o sea, la Iglesia, *pleroma* de Dios; y con razón, porque así como Dios llena el universo en todo, es a su vez completado (llenado) por la Iglesia, siendo ésta el cuerpo de Cristo. Así, pues, la Iglesia es cuerpo de Cristo, pero también *pleroma* de Dios». Esta explicación no encuentra apoyo ni en el contexto ni en la construcción de la frase; a lo sumo podría

29. Cf. Ef 3,10; 1Cor 6,2s.

aducir en su favor el texto de Ef 3,19. Pero, en todo caso, tampoco disuena en el pensamiento de Pablo, porque para él Dios y Cristo son siempre inseparables en su naturaleza y en su acción.

Miseria del pecado y felicidad de la redención
2,1-10

[1] *Y a vosotros que estabais muertos por vuestras culpas y*
pecados, [2] *en los que a la sazón caminabais según el eón de*
este mundo, según el príncipe de la potestad del aire, el espí-
ritu que actúa ahora entre los hijos de la desobediencia, [3] *entre*
los cuales también nosotros todos vivíamos entonces según las
tendencias de nuestra carne; cumplíamos los deseos de la carne
y de los impulsos, y éramos, por naturaleza, hijos de ira exac-
tamente como los otros. [4] *Pero Dios, que es rico en misericor-*
dia, por el mucho amor con que nos amó, [5] *y muertos como*
estábamos por nuestros pecados, nos ha vivificado con Cristo
— por gracia habéis sido salvados —, [6] *y nos ha resucitado con*
él, y nos ha hecho sentar con él en los cielos, en Cristo Jesús,
[7] *para mostrar en los siglos venideros la extraordinaria riqueza*
de su gracia por su bondad hacia nosotros en Cristo Jesús.
[8] *Por la gracia habéis sido salvados mediante la fe, y esto no*
proviene de vosotros: es don de Dios; [9] *no de las obras, para*
que nadie se glorie. [10] *En efecto, de él somos hechura, creados*
en Cristo Jesús para buenas obras que Dios preparó de ante-
mano para que en ellas nos ejercitásemos.

1 La obra admirable de Dios, que se manifestó en la glorificación de Cristo, se extendió también a los destinatarios, como a miembros de su cuerpo, y aparece en toda su grandiosidad cuando se compara la miseria en que éstos vivían en otro tiempo, esclavos del pecado, con la felicidad que ahora han hallado en Cristo. Fue un paso de la muerte a la vida. «Y a vosotros», dice aquí Pablo refiriéndose a los paganos convertidos; en el v. 3 dirá «también nosotros», para referirse a los convertidos del judaísmo.

Cuando aún vivían en el paganismo, conformaban su con- 2
ducta a las exigencias de dos fuerzas funestas. Una era «el eón de este mundo», es decir, el espíritu del mundo no aún redimido, puesto bajo el dominio de Satán (cf. 2Cor 4,4). Tácito caracteriza este espíritu del tiempo como espíritu que «seduce y se deja seducir» *(Germania)*. La segunda fuerza, más funesta aún por ser la fuente de la primera, era Satán mismo. Pablo lo llama aquí «príncipe de la potestad del aire», apoyándose en la creencia, bastante difundida en el mundo judío de la época, de que el aire es el asiento de los demonios[30]. De la misma idea parte Pablo cuando divide el universo en «las cosas de sobre tierra» y «las cosas que están en los cielos»[31], entendiendo por «las cosas que están en los cielos» las potencias espirituales, sin hacer distinción entre ángeles y demonios, y por «cielos» no la morada de Dios, sino los espacios aéreos que cubren la tierra. Satán actúa influyendo espiritualmente en «los hijos de la desobediencia», vale decir, en los hombres cuyo carácter distintivo es la resistencia al llamamiento a la fe y a los preceptos morales de Dios.

Pero no sólo los paganos, también los judíos eran «hijos de 3
la desobediencia», dado que su conducta no se regía por la voluntad de Dios, expresa en la Sagrada Escritura con más claridad que en la voz de la conciencia, sino por la «carne» con todas sus inclinaciones al mal (cf. Rom 7,14-25). Estaban entregados a ella, no como impulsados irresistiblemente por una obscura fuerza que nace del hombre mismo y se apodera de él, sino deliberadamente y con plena voluntad. No era, pues, la fatalidad lo que actuaba en ellos, sino un conocimiento claro y un apego voluntario al pecado, que provoca la ira de Dios. Eran, en consecuencia, no menos que los paganos, «por naturaleza, hijos de ira». Se ha querido ver en estas palabras una alusión al pecado original, del cual Pablo se ocupa más ampliamente en Rom 5,12-21, pero por el contexto es evidente que aquí no piensa sino en los pecados personales, y que con el término «naturaleza» no se refiere a otra cosa

30. Cf. AsIs 10,29; 11,23; Hen(eslav) 29,5.
31. Col 1,20; cf. Ef 1,10.

que a lo expresado anteriormente con la palabra «carne». Paganos y judíos estaban, pues, por su alejamiento de Dios, espiritualmente muertos, y tenían necesidad de ser devueltos a la vida, si no querían perderse eternamente.

4 Ahora bien, la intervención de Dios, necesaria para ello, se ha dado efectivamente, y Pablo, entusiasmado, está en con-
5-6 diciones de anunciarla. Movido por la misericordia y el amor, «nos ha vivificado con Cristo... y nos ha resucitado con él y nos ha hecho sentar con él en los cielos, en Cristo Jesús». Lo que en 1,20 escribía de la glorificación de Cristo, Pablo lo dice ahora de los fieles, pero no como objeto de una esperanza futura para el más allá, sino como cumplido ya «en Cristo» y «con Cristo». El misterio de la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo, el misterio de nuestra incorporación a Cristo, que nos hace una sola cosa con él[32], halla aquí su aplicación y ofrece ya sus frutos maduros. Al cubrir la distancia desde el sepulcro hasta sentarse a la derecha del Padre, Cristo lo hizo básicamente también para los miembros de su cuerpo místico. Sólo con el transcurso de los siglos se irán completando las innumerables multitudes de los que han sido elegidos desde la eternidad, pero la obra divina de su salvación se ha cumplido ya de una vez por todas en la pasión y glorificación de su «cabeza»; no les resta sino ser incorporados efectivamente a la cabeza, lo que sucederá a su tiempo mediante la fe y el bautismo.

7 Fin último de toda la obra divina es el honor de Dios mismo. Todos los siglos futuros presenciarán atónitos cómo él derrama amorosamente, «en Cristo», los infinitos tesoros de su gracia sobre los pecadores. En Cristo lo poseemos todo, sin él somos pobres como mendigos. Nuestra alabanza, expresión de nuestro reconocimiento, se dirige, pues, a Cristo, y por él a Dios Padre.

8 Con esto, el argumento parecería suficientemente tratado. Pero Pablo vuelve una vez más sobre él, para inculcar todavía más a sus lectores un pensamiento anunciado ya en los v. 4 y 6: el carácter absolutamente gratuito de nuestra salvación.

32. Ef 1,22s; Gál 3,28.

Fuente de ella es la gracia de Dios, y a nosotros toca hacerla nuestra por la fe. Dios, aun al distribuir sus dones, quiere respetar la libre voluntad del hombre; por la fe debe éste prestar su consentimiento a la obra de Dios. Con todo, Dios es siempre el autor único de nuestra salvación; más aún, el acto mismo de la fe por el cual el hombre corresponde a su obra, se ha de considerar también como «don de Dios», porque lo que abre el camino de la salvación no es una fe puramente natural, sino sólo la fe sobrenatural, y ésta no puede producirse sin la ayuda de Dios en quien está muerto espiritualmente.

La salud no puede ser nunca el resultado del solo esfuerzo 9
humano; por eso el hombre no puede gloriarse de haberla
conseguido por sí mismo, dado que la redención es una nueva 10
creación. Pablo usa aquí intencionalmente la palabra «creación», que significa producción de la nada, y es por consiguiente obra exclusiva de Dios. El hombre redimido ha recibido de Dios un nuevo ser, es una «nueva criatura» [33], y esto no lo puede hacer sino Dios. Somos, en consecuencia, obra suya, así en el plano natural como en el sobrenatural. El nuevo ser al cual fuimos elevados es vida; pero la vida debe traducirse en acción, y esta nueva vida no puede manifestarse sino en acciones buenas.

Con la misma decisión con que rechaza la idea de que la acción humana pueda ser causa de nuestra justificación, Pablo exige de los santificados el fruto de las buenas obras. El árbol bueno debe también producir frutos buenos, puesto que el árbol se reconoce por sus frutos [34]. La nueva creación, que es la justificación, es la que nos ha puesto en condiciones de realizar obras sobrenaturalmente buenas, y por lo mismo meritorias ante Dios. Pero Dios no se detiene aquí, sino que con su gracia prepara las buenas obras que de nosotros espera, y ayuda luego para su ejecución. Las buenas obras son, pues, en definitiva, más obras de Dios que del hombre, y redundan en alabanza de su gloria [35].

---

33. 2Cor 5,17; Gál 6,15. 34. Mt 7,17-20; 12,33.

35. Véase la doctrina del concilio Tridentino (ses. 6, can 32), según la cual no se puede decir que las buenas obras del justificado sean obras de Dios hasta el punto de no ser ya obras buenas de quien las hace.

En otro tiempo lejos, ahora cerca
2,11-22

[11] *Por eso, acordaos que entonces vosotros, los gentiles en*
la carne, los llamados incircuncisos por la sedicente circunci-
sión (hecha con las manos en la carne) [12] *estabais a la sazón*
sin Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel y extraños a las
alianzas de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo.
[13] *Pero ahora, en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiem-*
po estabais lejos, *habéis sido puestos* cerca *en la sangre de*
Cristo.

[14] *Pues él es nuestra paz, el que de los dos pueblos ha hecho*
uno, puesto que ha destruido el muro de la separación, la ene-
mistad; en su carne [15] *ha abolido la ley de los mandamientos*
formulados en ordenanzas, para crear en sí mismo a los dos
en un solo hombre nuevo, hacer la paz, [16] *y reconciliar con Dios*
a unos y a otros, en un solo cuerpo, mediante la cruz, matando
en sí mismo la enemistad. [17] *Y viniendo, anunció paz a vos-*
otros, los de lejos, *y paz a los de* cerca (Is 57,19); [18] *porque,*
por medio de él unos y otros tenemos acceso, en un solo Espí-
ritu, al Padre.

[19] *Así pues, ya no sois extranjeros ni meros residentes, sino*
que sois conciudadanos de los santos y familiares de Dios,
[20] *edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas,*
siendo su piedra angular Cristo Jesús, [21] *en el cual toda cons-*
trucción bien ajustada crece hasta formar un templo santo en
el Señor; [22] *en el cual también vosotros sois edificados hasta*
formar el edificio de Dios en el Espíritu.

11 Continuando el raciocinio de la sección anterior (v. 1-10), Pablo se vuelve de nuevo a los convertidos del paganismo para mostrarles desde un nuevo punto de vista la diferencia entre lo que fue su situación en el pasado y lo que es ahora: en otro tiempo, alejados de Cristo, sumidos en la más profunda miseria; ahora, cerca de Cristo, fuente de la más auténtica felicidad. El Apóstol se dirige a ellos con las palabras: «Vosotros, los gentiles en la carne», expresando así no su

propio punto de vista, sino el de los judíos, quienes, orgullosos del signo de la alianza impreso en su carne, miraban con profundo desprecio a todos los pueblos extranjeros por raza y por religión, que para ellos eran simplemente «los incircuncisos». ¡Si al menos a la circuncisión material de la carne hubiera correspondido la circuncisión del corazón, digna de la alabanza de Dios! [36] Pero la verdad era que el signo material no solía ser sino una mentira, y su absoluta confianza en él una ilusión.

La distinción externa de los judíos carecía, pues, de im- 12
portancia; sin embargo, la situación de los paganos, aun comparada con la suya, era realmente digna de lástima, por las siguientes razones: 1) Ellos estaban «sin Cristo». La promesa de que el Mesías saldría algún día de su seno, significaba para el pueblo de Israel una incomparable riqueza, y, aun antes de hacerse presente, el Mesías era el alma de su pueblo, y los paganos no tenían ni noticia de ello. 2) Los gentiles estaban «excluidos de la ciudadanía de Israel», que como pueblo era el hijo preferido de Dios, objeto de amor eterno y asociado a él por un cúmulo de gracias (Jer 31,3); a esta comunidad, guiada bondadosamente por Dios mismo, los paganos eran extraños. 3) Eran además «extraños a las alianzas de las promesas». Ya con Abraham Dios había pactado una alianza, sellándola con la promesa de que en su descendencia serían bendecidos todos los pueblos de la tierra [37]. Las promesas fueron luego renovadas y ratificadas por los profetas, quienes fueron precisando cada vez más todo su contenido. Israel era, así, el pueblo de la alianza, y los gentiles permanecían al margen de todo, como «extraños». 4) Estaban «sin esperanza». Basado en las promesas de Dios, Israel podía mantener la vista fija, lleno de esperanza, en el futuro Mesías y en los tiempos mesiánicos. Los gentiles, en cambio, soñaban con una edad de oro, perdida definitivamente en el pasado; carecían, pues, de toda esperanza. 5) Estaban, por último, «sin Dios en el mundo». Sus pretendidos dioses, producto de su fantasía

---

36. Rom 8,28; Col 2,11.
37. Gén 18,18; 17,7s; Éx 4,8 etc.

y de la mano de hombre, no podían sustituir el conocimiento del único Señor y Dios, origen y fin de toda vida. Sólo en él, el Dios viviente, se podía hallar la vida; abandonado a sus propias fuerzas, el hombre no podía menos de perderse. Con estas últimas palabras, «sin Dios en el mundo», señala Pablo
13 el último grado de miseria en que se encontraba el mundo pagano. Tal era, pues, su triste situación en otro tiempo. Mas ahora todo ha cambiado. De «lejos» que estaban, dice Pablo, usando una expresión de Is 57,19, «han sido puestos cerca» en Cristo.

14-22 El lector esperaría que Pablo, después de enumerar los cinco aspectos por los cuales consideraba a los gentiles «lejos» de Israel, ilustrara ahora en otros cinco puntos su cercanía actual. Pero no lo hace, porque la incorporación a Cristo no fue para los gentiles un acercamiento a Israel y a sus privilegios. Fue mucho más. Fue la consecución inesperada de una meta que también para los judíos fieles representaba el cumplimiento de todo lo que ellos habían anhelado y buscado. En el plan salvífico de Dios no entraba la incorporación de un grupo en otro, sino la elevación de uno y otro, por igual, a un nuevo ser en Cristo. El puesto que ocupaba el antiguo Israel corresponde ahora a la Iglesia. De ahí que Pablo empiece por hablar ante todo de la obra salvífica de Cristo (v. 14-18), presentándola como la gran consolidación de la paz: paz entre judíos y gentiles, mediante la transformación de los unos y de los otros en un hombre nuevo, con Cristo como cabeza (v. 14-15). y paz entre Dios y los hombres, mediante su acción redentora en la cruz (v. 16-18). Sentados estos principios, podrá luego contraponer en detalle (v. 19-22) la felicidad del presente a la tristeza del pasado. Así, sus palabras, aunque dichas directamente para los convertidos del paganismo, tienen igual valor para los cristianos provenientes del judaísmo.

14 Cristo, anunciado ya en Is 9,6 como «príncipe de la paz», es él mismo nuestra paz. Con esta palabra se introduce Pablo en las reflexiones siguientes, que bien podrían recibir el nombre de himno a la paz. Éste contiene en la primera parte seis importantes afirmaciones, que, partiendo de los efectos, penetran cada vez más profundamente en las causas y requisitos

de dicha paz, hasta llegar al sacrificio de Cristo en la cruz, que es su fuente última.

1) Cristo abolió la división entre judíos y gentiles, haciendo de los dos «uno» solo: el cuerpo de Cristo. 2) Con esto, acabó con la enemistad, que como muro divisorio separaba a los unos de los otros. Sabido es que los paganos respondían con el odio al aislamiento sistemático y al frío desprecio de los judíos[38]. La expresión «muro» no es, pues, una simple metáfora. Según noticia de Flavio Josefo[39], una valla de piedra separaba, en el templo de Jerusalén, el atrio de los gentiles del atrio de los judíos, con advertencias escritas (una de las cuales fue descubierta en 1871) en que se amenazaba con la muerte a todo pagano que se atreviera a entrar
en el de los judíos. 3) El factor más decisivo en la actitud de 15
los judíos era su ley, que con abundancia de pormenores regulaba su proceder, tanto en las relaciones mutuas como, de manera especial, en el trato con los extraños. Tales prescripciones, destinadas en sí a mantenerlos alejados del contacto con el politeísmo y los vicios de los paganos, abrían a su vez un abismo entre los pueblos y fomentaban su enemistad. «En su carne» (v. 14), es decir, con su obra redentora, Cristo dio cumplimiento a la ley antigua, privándola así de validez para siempre y colmando definitivamente el abismo de separación; él es, con razón, «el fin de la ley» (Rom 10,4). 4) Pero la acción de Cristo para restablecer la paz va más lejos. De los dos, judíos y gentiles, hizo, mediante un nuevo nacimiento espiritual, «un solo hombre nuevo» en sí mismo, es decir, en
el Cristo místico. 5) Reuniéndolos «en un solo cuerpo», la Igle- 16
sia, los unió estrechamente a Dios, reconciliándolos definitivamente con él. Tal fue el restablecimiento de la paz, que, como cabeza de ese cuerpo, llevó a cabo en el sacrificio de la cruz. 6) Pablo menciona todavía otro aspecto de la obra de Cristo, que representa lógicamente un requisito previo para la elevación de los hombres a la proximidad de Dios. Destruyó el pecado, que había puesto a los hombres en oposición con Dios y había

38. TÁCITO, *Historias* 5,5; JUVENAL, *Sátiras* 14,103s; FILOSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* 5,33.

39. FLAVIO JOSEFO, BI v, 5,2.

sido causa de una enemistad que era necesario suprimir, como primer paso para la reconciliación: «Dio muerte a la enemistad en sí mismo.» La expresión «en sí mismo» podría en realidad, ateniéndonos al texto griego, referirse tanto a la cruz como a Cristo crucificado; el sentido, en todo caso, es el mismo. La cruz se convirtió así en el instrumento de la paz y quedará siempre como signo de ella.

17 El himno a la paz debe ahora resonar como un mensaje a los oídos de los hombres. Cristo, portador de la paz, es para el Apóstol también su mensajero; valiéndose de un texto poético de Is 57,19, dice de él: «Anunció paz a los de lejos y a los de cerca»; sí, también a los de cerca, a los judíos, porque ellos, pese a todos sus privilegios, no estaban aún en posesión de la verdadera paz, y debían, como los demás, recibirla de Cristo. Y Cristo, «viniendo», anunció la paz. Si desde la cuna no podía hablar aún, los ángeles cantaron de Él: «Paz a los hombres sobre la tierra.» Mensaje de paz fue su vida entera,
18 su doctrina y sus obras, su pasión y su muerte; mensaje y acción de paz, porque hoy estamos llenos los unos y los otros de un solo Espíritu, el Espíritu de Cristo, el Espíritu Santo, que, como alma de la Iglesia, penetra a todos los miembros de unos mismos sentimientos. Así animados, podemos llamar a Dios «Padre» nuestro[40], y como hijos suyos tenemos libre acceso a él. Nuestro camino es en adelante: hacia el Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu Santo.

19 El himno a la paz ha terminado. Ahora Pablo se dirige de nuevo a los convertidos del paganismo, cuya suerte lamentable ha descrito ya, conmovido, en el v. 12. A la situación de otros tiempos contrapone la presente, partiendo del cambio profundo obrado entre tanto por Cristo. Ellos son ya, con pleno derecho, miembros del nuevo pueblo de Dios, que es la Iglesia. Comparando a ésta con un Estado, Pablo dice que los que en otro tiempo eran paganos, no son ya «extranjeros y huéspedes», gente que se encuentra fuera de la sociedad y carece en ella del derecho de ciudadanía, sino «conciudadanos de los santos». Dentro del nuevo pueblo de Dios gozan ellos de

---

40. Cf. Rom 8,15; Gál 4,6.

la misma dignidad y de los mismos derechos que los provenientes del judaísmo: es más, son «familiares de Dios», acogidos por Dios en una gran familia.

La expresión «familiares» da al Apóstol ocasión para pre- 20
sentar a la Iglesia bajo la figura de una casa, en la cual los apóstoles y profetas son los cimientos, Cristo la piedra angular, y los fieles las piedras con que se completa la construcción. Los «profetas» a que Pablo se refiere no son las grandes figuras del Antiguo Testamento, sino los personajes de este nombre que, al lado de los apóstoles y doctores, eran en la primitiva Iglesia los instrumentos principales del Espíritu. En Ef 4,11 y 1Cor 12,28 inmediatamente después de los apóstoles. Como instrumentos del Espíritu Santo, han sido suscitados por Él para edificación, exhortación y consuelo de las comunidades [41]. En cuanto fundadores de las comunidades cristianas, los apóstoles y profetas son comparables a los cimientos del edificio.

Cristo es en este edificio la piedra angular. La función de ésta es trabar y dar consistencia a dos paredes que se encuentran en ángulo recto. El contexto da pie para pensar que las dos paredes son para Pablo los judíos y los gentiles, reunidos ahora en Cristo. Muchos textos muestran que los antiguos entendían también por piedra angular la llave de bóveda, que
remataba a ésta y le daba consistencia. En cualquier forma 21
se entienda el término, lo cierto es que el pensamiento del Apóstol va mucho más allá del alcance que la metáfora pueda tener en sí, porque en las líneas que siguen considera a Cristo como garantía de la unidad y consistencia, del desarrollo y santidad de toda la Iglesia. Toda piedra que se emplee en la construcción recibe de Cristo la fuerza de cohesión con el conjunto, de suerte que en él descansa la unidad y solidez del edificio, igual que su crecimiento, ya que sólo «en él» se pueden agregar nuevas piedras a la construcción; lo que no esté unido a Cristo será siempre elemento extraño.

Por lo demás, el resultado de todo este trabajo de construcción no es un edificio cualquiera, sino un «templo santo en el Señor». Cristo es el santo por esencia y la fuente de

41. 1Cor 14,3; cf. comentario a Act 11,28.

santidad para todo lo que en otro tiempo era profano. Es de notar que Pablo presenta aquí por primera vez a la Iglesia como un «templo» de Dios[42]. Anteriormente sólo había dado este título, como el de habitación del Espíritu Santo, a los fieles en particular y al cuerpo de cada uno[43]. Incluso en Col 2,19, el paso paralelo más próximo a Ef 4,16, falta esta metáfora.

22 Con una última frase Pablo pone una vez más expresamente a sus destinatarios en relación con este plan divino. Unidos a Cristo, son también ellos piedras vivas con que se va construyendo este templo santo, para llegar a formar todos juntos una morada de Dios en el Espíritu. La expresión «en el Espíritu» no indica sólo que Pablo habla de un edificio espiritual; significa que el Espíritu Santo mismo halla en los miembros de la Iglesia una morada, y que la Iglesia vive de la fuerza del Espíritu Santo.

Pablo, heraldo del misterio de Cristo
3,1-13

[1] *Por lo cual, yo, Pablo, prisionero de Cristo Jesús por vosotros los gentiles...* [2] *Habéis oído hablar de la economía de la gracia de Dios, que me ha sido dada con respecto a vosotros:* [3] *cómo por una revelación se me ha dado a conocer el misterio, según os lo expuse antes en pocas palabras;* [4] *con respecto a lo cual, mientras vais leyendo, podéis percataros de mi penetración en el misterio de Cristo;* [5] *misterio que en otras generaciones no fue dado a conocer a los hombres, como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas según el Espíritu.*

[6] *(Ahora sabemos) que los gentiles son coherederos, miembros del mismo cuerpo y partícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio,* [7] *del cual yo he sido constituido ministro según al don de la gracia de Dios, a mí concedida por la acción de su poder.*

42. Más tarde lo hará también en Ef 4,16; cf. 1Pe 2,4-6.
43. Cf. 1Cor 3,16; 6,19.

[8] A mí, el menor de todos los santos, se me ha dado esta gracia: anunciar a los gentiles la insondable riqueza de Cristo; [9] y hacer patente cuál es la dispensación del misterio escondido, desde la eternidad, en Dios, que creó todas las cosas; [10] para que se dé a conocer ahora a los principados y postestades en los cielos, por medio de la Iglesia, la multiforme sabiduría de Dios, [11] según el designio eterno que ha realizado en Cristo Jesús, Señor nuestro, [12] en quien, mediante la fe, tenemos la seguridad y el acceso en confianza. [13] Así que os ruego que no decaigáis de ánimo en mis tribulaciones por vosotros, ya que ésta es vuestra gloria.

Pablo quisiera cerrar con una oración sus reflexiones acerca 1
de la obra bondadosa de Dios, y pronunciarla junto con todos los que en tal forma han sido favorecidos con su gracia. Por eso recuerda el vínculo que lo une a ellos; son sus cadenas, que lleva precisamente por ellos, los gentiles, que recibió como paga por haberse opuesto a la mezquindad de los judíos y haber anunciado el Evangelio sin la obligación de sujetarse a la ley mosaica (cf. Act 21,27ss). Efectivamente empieza su oración, pero la interrumpe en seguida con un largo paréntesis que va hasta el v. 14.

Sugerido por las palabras «por vosotros», le viene a la 2
mente un nuevo pensamiento, que, por encadenarse lógicamente con lo que acaba de decir, exige se le preste atención. Su tarea en relación con la obra de la gracia, descrita anteriormente, ha sido, en su calidad de apóstol, la de darla a conocer al mundo pagano. De ello deben tener noticia los
lectores, aunque Pablo les sea personalmente desconocido. Fue 3
Dios quien, con revelaciones especiales, lo acreditó y lo capacitó para cumplir su tarea. No lo dice para gloriarse; simplemente quiere mostrar cómo su mensaje proviene de la propia verdad eterna, y merece, por consiguiente, plena confianza.
Aun refiriéndose sólo a lo dicho anteriormente en esta carta, 4
cree tener razón para esperar que sus reflexiones convencerán a sus lectores de que a él le fue concedida una inteligencia más que humana de la naturaleza y realización del misterio de Cristo.

5 Pero Pablo no ve en ello un privilegio personal exclusivo. Junto a él están también, como portadores y mensajeros del misterio de Cristo, los «santos apóstoles y profetas». Como en 2,20, estos dos grupos están reunidos por un solo artículo (en el texto griego original); se trata de aquellos que provienen de la escuela de Jesús y que, iluminados por el Espíritu Santo, fueron los fundadores y maestros de las primeras comunidades cristianas.

A más de uno ha parecido extraño que Pablo aplique aquí a los apóstoles, entre quienes se cuenta él mismo, el calificativo de «santos», y se ha llegado a poner en duda que Pablo hubiera escrito estas palabras. Pero es de observar que el término ἅγιος tiene en Pablo un sentido muy distinto del que entre nosotros sugiere la palabra santo, antepuesta a un nombre de persona; y, sobre todo, nada tiene de aureola. No alude a la perfección moral, sino al «estar en Cristo». En este sentido es aplicable a todos los bautizados, y de hecho es el término predilecto con que Pablo se dirige a los destinatarios al principio de sus cartas[44]. Con mayor razón aún se puede llamar «santos» a los apóstoles y profetas, escogidos y llamados al servicio del Evangelio, tanto más que aquí se habla de ellos como grupo, no como personas particulares. Sin embargo, no se puede excluir del todo la posibilidad de que el adjetivo no haya sido puesto por Pablo mismo, sino añadido por quien colaboró en la redacción de la carta.

El AT anunciaba ya la universalidad de la salvación mesiánica[45], pero no contenía detalles precisos sobre la manera como los paganos serían admitidos a ella. Por otra parte, nadie en Israel habría jamás pensado que los gentiles fueran colocados en un plano de igualdad con los hijos de Abraham, y menos
aún que surgiría un nuevo pueblo de Dios, en el cual se cum-
6 plirían todas las promesas. Ahora Pablo presenta el contenido
del misterio de Cristo, del cual se ha ocupado hasta aquí toda la carta (especialmente el pasaje 2,11-22), resumiéndolo en tres afirmaciones cortas y densas: 1) Los fieles convertidos del paga-

44. Rom 1,7; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; Ef 1,1; Flp 1,1; Col 1,2.
45. Is 55,5; Jer 3,17.

nismo son herederos de los bienes mesiánicos en las mismas condiciones que los hijos de Israel, los verdaderos, los que antes creyeron en el Mesías prometido y ahora aceptan su venida. 2) Junto con tales hijos de Israel forman un solo cuerpo, el cuerpo místico de Cristo. 3) Son con ellos partícipes de la promesa. Esta maravillosa unión se cumple en Cristo Jesús, y a ella llegan unos y otros, judíos y gentiles, mediante la fe en el Evangelio. Nace así un nuevo pueblo de Dios, unido en Cristo, que es su cabeza, lleno de su espíritu, enriquecido con todos sus bienes.

El instrumento con que se edifica es el Evangelio, del cual 7
Pablo ha sido hecho ministro. Como heraldo de Cristo debe él anunciar la gran noticia de la redención y vocación de los gentiles. Tarea difícil, que compromete toda la persona. Pero no piensa siquiera que por causa de ella se encuentra ahora en la prisión; su oficio de apóstol no es para él una carga, sino un regalo inmerecido de la bondad de Dios, que lo escogió, y de su poder, que le dio las fuerzas para cumplirlo.

Ante misión tan sublime se siente enteramente indigno; le 8
parece ser el último entre los cristianos. Él, en otro tiempo partidario celoso del rígido espíritu de los fariseos (Gál 1,14), furioso perseguidor de la Iglesia (Gál 1,13), él tiene ahora el encargo de llevar a los gentiles el feliz anuncio del tesoro ofrecido a ellos en Cristo, cuyo valor no se puede calcular con
criterios humanos. Él ha sido el llamado a encender una luz 9
para poner fin a las tinieblas de una larga noche, el llamado a dar a conocer al mundo el plan con que Dios, creador del universo, autor del orden natural y ahora del nuevo orden sobrenatural, se propuso hacer realidad su voluntad salvífica entre los hombres.

Este plan ha cristalizado en la fundación de la Iglesia, que 10
no es una organización como las demás, sino un organismo maravilloso que, formado por elementos divinos y humanos, lleva en sí la fuerza de comunicar la salud a los hombres. Como misteriosa continuación de la encarnación del Hijo de Dios[46], la Iglesia constituye el punto culminante de la acción

46. Cf. comentario a 1,22.

de Dios en el mundo, y por lo mismo la más patente manifestación de su sabiduría. Los propios espíritus celestiales, «principados y potestades» [47], destinados a transmitir los mensajes divinos, contemplan atónitos la vida y la obra de la Iglesia, y se sienten por ella movidos a reconocer como nunca la profundidad de la sabiduría divina.

11 La Iglesia es la realización de un «designio eterno», concebido desde el principio de los siglos y hecho realidad en el tiempo en Cristo Jesús, Señor nuestro. Cristo y la Iglesia son, por tanto, el verdadero punto central de la historia de la salvación. Todo lo anterior era preparación, y todo lo que sigue
12 depende de esta realidad. No hay, pues, razón para atemorizarse o desalentarse; unidos a Cristo, podemos volvernos con confianza a Dios [48], porque en Cristo se redujo la distancia entre cielos y tierra, y Cristo mismo se dio como el «camino» que conduce al Padre (Jn 14,6).

13 Realmente es algo grandioso lo que tiene para anunciar este heraldo de Cristo. Pero, ¿no es un escarnio para tan gran mensaje, que quien debía anunciarlo languidezca ya años enteros en una prisión? ¿Cómo es posible que Cristo, de quien Pablo dice que dirige el curso de la historia, no salve a su propio mensajero? Pablo responde, para terminar, con la súplica de que no se escandalicen de sus sufrimientos. Quien no halla motivo de escándalo en la cruz de Cristo, tampoco debe hallarlo en la prisión de un apóstol. Si de la sangre de Cristo fluye nuestra salvación, de los dolores del Apóstol deben sentirse ufanos los fieles, porque por ellos los soporta (cf. Col 1,24).

Alabanza a Dios y oración por la comunidad
3,14-21

[14] Por este motivo, hinco mis rodillas ante el Padre, [15] de quien toda sociedad, en los cielos y en la tierra, toma nombre, [16] para que os conceda, según la riqueza de su gloria, que se

---

47. Cf. comentario a 1,21 y Col 1,16.
48. Cf. 2,18; Heb 4,16.

robustezca poderosamente en vosotros el hombre interior, por la acción de su Espíritu; [17] *que Cristo habite, mediante la fe, en vuestros corazones, y estéis arraigados y cimentados en el amor,* [18] *para que podáis comprender con todos los santos, cuál sea la anchura y longitud, la altura y la profundidad,* [19] *y conocer el amor de Cristo, que excede todo conocimiento, para que seáis llenos en toda la plenitud de Dios.*

[20] *A aquel que, por encima de todo, puede hacer mucho más de lo que pedimos y concebimos, según el poder que actúa en nosotros,* [21] *a él la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús, por todas las generaciones de los siglos de los siglos. Amén.*

Ahora reanuda Pablo la frase comenzada en el v. 1. Lo que **14**
acaba de escribir acerca de los designios salvadores de Dios y
de su propia misión de heraldo divino en el mundo, lo ha
conmovido a él también profundamente. Quisiera desahogar
su corazón doblando la rodilla ante la majestad de Dios en
actitud de muda alabanza y de silenciosa oración. Él es el
Señor, pero por encima de todo, es el Padre. Toda sociedad **15**
en los cielos y en la tierra, por él creada, redimida y llamada
a reconocerlo como Padre, de él recibe el nombre. No se precisa de qué nombre se trate, pero es fácil pensar que, al menos por cuanto toca a los hombres, se alude al nombre de «hijos de Dios». La interpretación tan difundida, de que toda paternidad terrena no es sino un reflejo de la paternidad celestial de Dios, se basa sólo en la traducción inexacta que da la Vulgata.

Pablo agrega algunas súplicas en favor de la comunidad. **16**
Pide a Dios se digne derramar sobre ella sus dones «según
la riqueza de su gloria», es decir, sin medida. Pide, en particular, para ellos vigor espiritual; que el Espíritu Santo habite en
los fieles como Espíritu de fortaleza y robustezca su «hombre
interior»[49]. Así se verán inmunizados contra la esclavitud de **17**
los vicios carnales (cf. Rom 7,22s). Cristo, que por la fe ha
entrado en nuestros corazones, hallará en ellos una morada

49. Acerca de esta expresión cf. 2Cor 4,16.

permanente, con lo cual suplantará el egoísmo del propio yo (Gál 2,20) y dirigirá nuestra vida, dándole así verdadero sentido e inmenso valor. La fe, a su vez, suscita la caridad, que debe ser en cierto sentido el terreno en que estemos plantados, el fundamento sobre el que se levante el edificio de nuestra vida. Las dos metáforas muestran que Pablo habla de una caridad verdadera y capaz de resistir todo ataque, de una caridad que todo lo penetra con su espíritu y fructifica en palabras y en obras.

18 Si se cumplen en los destinatarios todos los requisitos mencionados, dones que Pablo pide a Dios les conceda, espera que serán capaces de comprender «con todos los santos», es decir, en la comunidad cristiana, «cuál es la anchura y longitud, la altura y la profundidad». «Comprender» no puede significar aquí un acto de la inteligencia que el hombre pueda realizar por sí solo, sino una experiencia, una penetración, un conocimiento íntimo al cual sólo se llega bajo la acción del Espíritu, como se ve claramente por el v. 19 [50].

Pero, ¿qué es lo que los cristianos deben comprender? Pablo no nombra objeto alguno; habla de cuatro dimensiones, que no se ve a qué se refieran. Las respuestas dadas por los comentaristas desde los primeros siglos se diferencian más por su formulación que por su contenido: atribuyen las cuatro dimensiones a la economía de la salvación, al misterio de Cristo (con base en 3,3-6), al amor de Cristo (con base en el v. 19). Tales respuestas no explican, sin embargo, por qué Pablo hable de anchura y longitud, de altura y profundidad, y no se concrete más bien a nombrar uno de estos objetos.

El lenguaje del Apóstol parece más comprensible si se toma en cuenta la cruz, o, más exactamente, el cuerpo de Cristo clavado en ella. En apoyo de esta sugerencia se pueden aducir varios pasajes de san Agustín, que al parecer [51] son la continuación de una tradición más antigua, fácil de seguir. En los *Hechos de Andrés* [52] se lee que éste, al ver la cruz levantada para él, exclama: «Conozco tu misterio, aquel por

50. Cf. también Flp 3,10.12s; Col 2,2.
51. Según investigaciones de H. Schlier.
52. Apócrifo; edición de G. Hennecke.

el cual has sido levantada. Tú has sido erigida en el mundo para dar solidez a lo que es inestable. En una dirección llegas hasta el cielo, para mostrar el *Logos* superior (?); en otra has sido extendida a derecha e izquierda, para poner en fuga la tremenda fuerza enemiga y mantener unido al mundo; en otra has sido clavada en la tierra, para juntar lo que se encuentra en la tierra y bajo la tierra con lo que está en el cielo. ¡Oh cruz, instrumento de salvación del Altísimo!»

Un lenguaje semejante usan también el *Martirio de Pedro* y los *Hechos de Felipe*. Ireneo parece tener presente nuestro versículo 18 cuando escribe: «Esa palabra a nosotros oculta (Jer 23,29) se nos hace clara, según hemos mostrado, por cuanto sucedió en el leño de la cruz. Porque lo que habíamos perdido por el leño, por el leño fue de nuevo revelado a todos; éste mostró en sí la altura, la longitud y la anchura, al unir entre sus brazos extendidos, como dijo uno de los antiguos, ambos pueblos en Dios solo. Los dos brazos, en efecto, simbolizan a los dos pueblos, dispersos hasta los confines de la tierra, y la cabeza, en el centro, es símbolo del único Dios, que está sobre todos, para todos y en todos nosotros» (E. Klebba). Queda por saber, sin embargo, si Pablo pensaba efectivamente en la cruz de Cristo cuando escribió el v. 18.

La cruz es la revelación suprema del amor de Cristo. El 19
reconocimiento de este amor, que supera a todo conocimiento humano, es el último deseo que el Apóstol expresa en su oración. Se ve aquí claramente cómo el verbo «conocer» equivale a penetrar, comprender, ya que como fruto de este conocimiento los destinatarios deben «llenarse de la plenitud de Dios». Es el mismo sentido de 4,15, donde Pablo dice que debemos «crecer en todo hacia Cristo», porque en él habita la «plenitud de la divinidad» [53].

Con una solemne doxología termina el Apóstol su oración 20
y, al mismo tiempo, la parte doctrinal de su carta. Es mucho lo que ha pedido para su comunidad, pero no teme sobrepasar con su oración el justo límite, porque sabe bien que la omnipotencia divina que obra en nosotros supera con mucho toda

53. Cf. comentario a 1,23.

medida y que, a impulsos del amor, hará mucho más de lo que nosotros podemos pedir y aun pensar. ¡A Él la gloria!
21 La gloria, que es el fin último de toda la obra de la gracia, se le tributa en forma digna de su majestad por Cristo y por la Iglesia, que es su cuerpo (1,23), y que en él y a través de él rinde tributo al Padre. Que esta alabanza resuene en todas las generaciones hasta la eternidad. El «Amén», fórmula antigua y venerada de ratificación, da a la doxología cierto tono litúrgico.

2. *Exhortación a llevar una conducta digna de la vocación* 4,1-6,20

Unidad en la Iglesia dentro de la multiplicidad de los dones divinos; razón pastoral de la autoridad eclesiástica 4,1-16

[1] *Así pues, yo, prisionero en el Señor, os exhorto a portaros de una manera digna de la vocación a que fuisteis llamados,* [2] *con toda humildad y mansedumbre, con paciencia, soportándoos unos a otros en amor,* [3] *esforzándoos en guardar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz.*

[4] *Un solo cuerpo y un solo Espíritu, así como también fuisteis llamados a una sola esperanza, la de vuestra vocación.* [5] *Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo.* [6] *Un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, actúa a través de todos y habita en todos.*

[7] *Y a cada uno de nosotros se le ha dado la gracia según la medida del don de Cristo.* [8] *Por eso dice:*

Subiendo a la altura, llevó consigo cautivos,
dio dones a los hombres (Sal 68[67]19).

[9] *Lo de que «subió», ¿qué es sino que bajó primero a las regiones inferiores de la tierra?* [10] *El que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo.*

[11] Y él dio a unos el ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelistas; a otros, pastores y maestros, [12] a fin de perfeccionar los santos para la obra del ministerio, la edificación del cuerpo de Cristo, [13] hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, a la madurez de hombre perfecto, la mayoría de edad de la plenitud de Cristo; [14] para que ya no seamos niños, sacudidos por las olas y llevados de acá para allá por cualquier viento de doctrina, en las trampas de los hombres, en la astucia ordenada de artificio del error; [15] sino que, viviendo según la verdad, en amor, crezcamos, en todo, hacia él que es la cabeza, Cristo. [16] De él, todo el cuerpo recibe unidad y cohesión a través de toda clase de un vínculo de servicio, según la fuerza y en la medida de cada miembro. Así Cristo realiza el crecimiento del cuerpo, para su propia edificación en amor.

Al iniciar la segunda parte de la carta, Pablo da especial 1
relieve a su situación personal: «Yo, prisionero en el Señor.»
Se necesitaría tener corazón de piedra para no ser doblemente
sensible a la palabra de un apóstol que por su fidelidad al
Señor languidece en una cárcel. Sus primeras exhortaciones 2
son para la comunidad como tal, y tienden a asegurar la unidad y mutua concordia, amenazada siempre por el egoísmo de aquellos que en vez de incorporarse al conjunto como un miembro, se consideran centro de todo. Por eso Pablo exhorta a la humildad para con Dios y a la mansedumbre para con los hermanos en la fe, virtudes para las cuales se requieren generosidad y paciencia. Aun como cristianos seguimos siendo hombres; con todo género de debilidades; vale, pues, la pena que nos sobrellevemos unos a otros con aquella caridad que sofoca a tiempo toda amargura, que todo lo excusa, todo lo tolera (1Cor 13,5.7).

La comunidad debe mostrarse particularmente solícita de 3
conservar la «unidad del Espíritu», de ser, como los primeros cristianos, un solo corazón y una sola alma (Act 4,32). Tales sentimientos son obra del Espíritu de Dios, pero los miembros de la comunidad deben conscientemente conservarlos y fomentarlos. El fruto de sus esfuerzos será la paz sobre todos.

4 El Apóstol pasa ahora a recordar, valiéndose quizá de algún texto primitivo de la liturgia bautismal, los pilares de la unidad, que son al mismo tiempo los motivos más poderosos que tiene para ofrecer a la comunidad: uno solo es el cuerpo y uno el Espíritu, uno solo el Señor y uno el Dios y Padre de todos.

1) El cuerpo único es el cuerpo glorioso de Cristo, del cual todos los cristianos son miembros. Este único cuerpo de Cristo y con él y a través de él, todos sus miembros, es decir, la Iglesia, se ven penetrados del Espíritu único, «el Espíritu Santo de la promesa» (1,13), con el cual los fieles han sido «sellados», y en quien poseen las «arras de nuestra herencia» (1,14) y, por tanto, la «esperanza» segura de llegar algún día a la plena posesión de la heredad a la cual fueron llamados.

5 2) La Iglesia tiene un solo Señor, Jesucristo. A él se han adherido los fieles mediante la profesión de una sola fe, y en él fueron incorporados por un solo bautismo.

6 3) La Iglesia tiene un solo Dios, que es el Padre de todos. De él hace Pablo tres afirmaciones: está sobre todos por su dignidad divina; señala a cada uno su deber, sirviéndose de todos como de instrumentos para la realización de sus eternos designios, y, finalmente, habita en todos. Todas las criaturas en el plano natural, y más aún en el sobrenatural, descansan en él como en su propio principio. La mención de las tres divinas personas (v. 4.5.6) señala la unidad de la Trinidad como la verdadera fuente de la unidad que se exige a la Iglesia.

7 Unidad no quiere decir, sin embargo, uniformidad. Cristo asigna a cada cual su tarea, dándole, en la medida que a él le place, los carismas necesarios para cumplirla, a quién en abundancia, a quién en superabundancia, siempre en proporción a lo que de él se espera.

8 Del v. 7 se podría pasar al v. 11 sin romper el hilo del pensamiento. Los v. 8-10 son una especie de paréntesis para alabar a Cristo por la dispensación de sus dones. Pablo cita el Sal 68,19, canto procesional en honor de Yahveh, a quien presenta subiendo al monte Sión, como vencedor después de una gran batalla, llevando en su cortejo a los enemigos prisioneros y recibiendo tributo de los vencidos. Pero mientras,

según la metáfora del salmista, Dios recibía dones de los hombres, Pablo, por el contrario, dando otra forma al texto, presenta a Dios vencedor en actitud de repartir sus dones a los hombres.

Lo que le interesa en realidad, es el término «dio», pues en el v. 11 lo vuelve a usar para hacer la aplicación a la Iglesia. Parece, con todo, que Pablo no cambió arbitrariamente el texto para acomodarlo a sus propósitos, sino que adopta una tradición rabínica según la cual Yahveh, vencedor, recibe los dones para distribuirlos luego a los hombres.

Mediante una acomodación, Pablo aplica ahora la colorida **9-10**
metáfora a Cristo. Cumplida su obra redentora, subió al cielo, y desde allí distribuye sus dones. Pero dada la preexistencia [54], fue necesario que a su subida precediera una bajada, que lo llevó «a las regiones inferiores de la tierra», es decir, hasta el sepulcro y el reino de los muertos [55]. De allí subió luego «por encima de todos los cielos», expresión que no alude precisamente al espacio, sino a la dignidad. Los espacios celestes son la morada y el reino de los espíritus [56], de los principados y potestades (3,10), de los espíritus malignos (6,12); al subir al cielo, Cristo domina sobre todos ellos. Glorificado, abarca todo el universo con su poder para darle la plenitud, para «llenarlo todo», según la expresión de 1,23.

Uno de los dones de Cristo glorificado fue el envío de hom- **11**
bres encargados de predicar el mensaje de la salvación de organizar la Iglesia y de encauzar su desarrollo y florecimiento. Pablo menciona en primer lugar a los apóstoles, que fueron instruidos y enviados por el propio Cristo; vienen luego los profetas, a quienes el Espíritu Santo dio a conocer la profundidad del misterio de Cristo [57]; en tercer lugar los evangelistas, misioneros al estilo del diácono Felipe [58], y en cuarto lugar, formando una sola unidad, los pastores y maestros, en los cuales podemos reconocer a los jefes de las Iglesias locales.

---

54. Col 1,15; Flp 2,6.
55. Cf. Sal 63,10; Rom 10,7.
56. 2,2; cf. comentario a 2Cor 12,2.
57. 3,5; cf. comentario a 2,20.
58. Act 8; 21,8.

A ellos habrá que agregar aún los que en otros pasajes reciben el nombre de «obispos» [59], «presbíteros» [60] y «presidentes» [61]. La enumeración no es completa; Pablo mismo habla en Rom 12,6 y en 1Cor 12,28-30 de otros grupos más de hombres encargados de especiales servicios a la comunidad y dotados de los carismas correspondientes. Por otra parte, de la diversidad de nombres no se puede tampoco concluir que se trate de oficios completamente distintos. La tarea de todos es, en definitiva, una sola: «la edificación del cuerpo de Cristo», y en ella están empeñados todos, cada uno a su manera, según el carácter de los dones que han recibido de Cristo.

12 A la edificación del cuerpo de Cristo se va a referir ahora Pablo, dando casi la impresión de olvidar el tema inicial, que era la exhortación a conservar la unidad en la Iglesia. La tarea consiste ante todo en formar a los «santos», es decir, a los cristianos, en perfeccionarlos en la comprensión de la verdad revelada y en la conducta moral, de suerte que se hagan idóneos para cumplir «la obra del ministerio». No deben, pues, adoptar una actitud pasiva, sino hacer suyas las grandes tareas de la Iglesia y colaborar en ellas según sus capacidades. Es la única manera de realizar «la edificación del cuerpo de Cristo», el gran objetivo que Dios se propone sobre la tierra, pero con la colaboración de todos, no con el solo poder divino.

Dos metáforas se entrecruzan en la expresión «edificación del cuerpo de Cristo»: la de la construcción de la casa (cf. 2, 20-22) y la del crecimiento del cuerpo (cf. 1,23). Todo servicio a la comunidad promueve la construcción de Dios y nutre el
13 cuerpo para que pueda crecer y robustecerse. La idea que el Apóstol tiene de la Iglesia no es, pues, la de un cuerpo ya perfectamente formado, sino la de un germen que se desarrolla y crece. El crecimiento habrá llegado a su término cuando todos se encuentren unidos en aquella fe que en 4,4 es considerada como uno de los pilares de la unidad. La fe conduce a un más profundo «conocimiento del Hijo de Dios»; más aún, es el único camino para llegar a él, hasta que nos

59. Act 20,28; Flp 1,1; 1Tim 3,2.
60. Act 14,23; 1Tim 5,17; Tit 1,5.
61. Rom 12,8; 1Tim 5,17.

sea dado contemplarlo «cara a cara» (1Cor 13,12s); el conocimiento es más que una simple percepción intelectual.

La Iglesia debe robustecerse interiormente, y crecer luego hacia fuera en el número de sus miembros. Será entonces cuando se podrá equiparar al «hombre perfecto», que, con el desarrollo normal de sus facultades corporales y espirituales, llega la plena madurez humana. Todo crecimiento de la Iglesia viene, en definitiva, de Cristo, que es su cabeza[62]. En él habita sustancialmente la plenitud de la divinidad, y de él se irradia a sus miembros, que constituyen la Iglesia. Ésta, por su parte, debe alcanzar la plena medida de su participación de la plenitud de Cristo, debe «crecer en todo hacia él» (v. 15). Así, la Iglesia tiene fijada una meta ideal a la cual han de tender todos sus esfuerzos.

El fruto de la madurez será para nosotros la firmeza en la 14
verdad. El cristiano no es ya un menor de edad, que depende, quiera o no, de la voluntad de sus tutores, ni una embarcación a la deriva, convertida en juguete de los vientos y las olas. Dejando de lado toda metáfora, es ésta la situación de los inestables y crédulos, a quienes doctrinas sujetas a cambio continuo arrastran ya en una dirección, ya en otra; juego engañoso que no busca sino atrapar y explotar a muchos, astucia que precipita a los incautos en el error. Pablo no vacila aquí, como en otros pasajes, en arrancar la máscara a los maestros del error y en acusarlos de obrar por motivos innobles (cf. Col 2,8.18-23). No es el caso de pensar, sin embargo, que se dirija ahora a determinados predicadores del error, como en la vecina comunidad de Colosas; sus palabras tienen un tono general y valen, en definitiva, para todos los lugares y para todas las épocas. A la Iglesia se ataca con armas materiales sólo esporádicamente, pero con armas espirituales en todos los tiempos.

A diferencia de los maestros del error, la Iglesia, y con 15
ella cada uno de sus miembros, permanece firme en la verdad; no se limita a profesarla de palabra, sino que vive de ella. Anclada en la verdad y animada por el amor, la Iglesia se desarrolla en todo sentido y crece cada vez más hacia Cristo.

62. Ef 4,16; Col 2,19.

16 Mas este pensamiento quedaría incompleto y ambiguo, si Pablo no agregara que Cristo, la cabeza, es para el cuerpo principio de vida y fuente de vigor. Sólo «de él», es decir, con la fuerza de su vida y la acción de su gracia, la Iglesia recibe la posibilidad de construirse y difundirse. A la cabeza debe especialmente que sus miembros se junten estrechamente para formar una unidad orgánica, consistente y armónica, en virtud de la cual cada miembro participa de la riqueza de los demás y al mismo tiempo se pone al servicio de ellos, de donde resulta una mutua relación en que cada uno recibe y da, estableciéndose así un «vínculo de servicio». En tales condiciones, cada miembro conserva su carácter propio y su función particular, y llega al grado de perfección que le corresponde. De esta mutua compenetración y disponibilidad obtiene el cuerpo entero su crecimiento, que se debe cumplir, como Pablo insiste una vez más para terminar, dentro de la atmósfera de amor. La unidad esencial de la Iglesia exige asimismo la unidad de sentimientos en sus miembros, y esta unidad halla su expresión en el amor.

El gran cambio
4,17-24

[17] *Esto, pues, os digo invocando el testimonio del Señor: que no os portéis ya como se portan los paganos en la vacuidad de su pensamiento* [18] *ya que están entenebrecidos en su inteligencia y se han hecho ajenos a la vida de Dios a causa de la ignorancia que hay en ellos, a causa del endurecimiento de su corazón;* [19] *los cuales, llegados ya a la insensibilidad, se entregaron al libertinaje, hasta realizar con frenesí toda clase de impurezas.*

[20] *Vosotros, en cambio, no es así como habéis aprendido a Cristo,* [21] *si es que lo habéis oído a él y en él habéis sido adoctrinados tal como es la verdad en Jesús,* [22] *a saber: que por lo que se refiere a nuestro anterior género de vida tenéis que despojaros del hombre viejo que se va corrompiendo al ritmo de las concupiscencias de la seducción,* [23] *para renovaros*

en el espíritu de vuestra mente, [24] y revestiros del hombre nuevo, que ha sido creado a imagen de Dios en justicia y santidad verdaderas.

Antes de descender a recomendaciones particulares en rela- 17
ción con la vida moral de los fieles, Pablo los invita a reflexionar sobre el cambio profundo que para ellos significa su adhesión a Cristo, sellada en el bautismo. Les baste dar una mirada a la conducta de los paganos, que por muchos aspectos fue la suya propia en tiempos anteriores, para darse cuenta de la enorme diferencia que existe entre ella y su conducta actual.

Cuatro aspectos caracterizan la situación de los paganos:
1) Su vida está orientada hacia las vanidades; cosas que care- 18
cen de todo valor en la vida son la meta única de sus preocupaciones y esfuerzos. 2) Sus aspiraciones son tan bajas, porque sus espíritus están envueltos en profundas tinieblas y porque, careciendo de la luz de la fe, no sospechan siquiera que la vida no tiene sentido si no se encamina hacia Dios. 3) Son extraños a la vida de Dios, que como única verdadera vida eterna se comunica gratuitamente a los hombres. Causa de ello es su ignorancia y el endurecimiento de sus corazones. Pablo afirma así expresamente que su ignorancia es culpable, y que su ceguera y sordera de corazón se deben a una actitud conscientemente sostenida, con lo cual ellos mismos se cierran
el paso a una vida superior. 4) Pero, ni aun los gentiles tienen 19
derecho a llevar una vida carente de sentido, a precipitarse, despojándose de toda sensibilidad moral, en el goce de los placeres terrenos, que buscan desenfrenadamente por impuros que sean, con el resultado de que sus pasiones se hacen cada vez más insaciables.

Muy distinto es el mundo descubierto en Cristo, por quie- 20
nes leen a Pablo. Éste supone con razón que han recibido 21
de los misioneros una instrucción completa acerca de Cristo y de su doctrina. Y por ser la ignorancia la verdadera raíz del desenfreno de los paganos, Pablo insiste en que Cristo trajo consigo la luz de la verdad, y, más aún, que él mismo es la
verdad. La verdad es luz, y por lo mismo crea una obligación; 22
exige el abandono de la conducta anterior que mantenía al

«hombre viejo» sometido al dominio del pecado. Nadie tenga miedo de que al abandonar el pecado renuncia a un valor efectivo, porque la felicidad que la satisfacción de las pasiones promete es engañosa, y en definitiva lleva al hombre a la ruina.

23 Se impone, pues, un cambio radical, que comprometa el
alma, con todas sus facultades, en la búsqueda de una nueva
24 orientación; surgirá entonces un hombre completamente nuevo.
Pablo habla de revestirse del hombre nuevo. La metáfora no significa que se trate de algo puramente externo, de cubrir lo viejo con un barniz de nuevo; describe, después de todo, un acto creador de Dios. Pero el término «revestir» indica que, con el nuevo ser recibido de Dios, la personalidad del hombre no se destruye, sino que adquiere una nueva modalidad y se ve elevada a una esfera superior. El hombre nuevo, agrega Pablo aludiendo a Gén 1,26, «es creado según Dios»; la nueva creación se ha cumplido en el bautismo, pero el hecho de que el «hombre nuevo» haya nacido ya, no impide que el Apóstol exhorte a los cristianos a despojarse del hombre viejo para revestirse del nuevo; aparece aquí, como en tantos otros pasajes, la fecunda tensión que resulta de la lucha entre el ser que se tiene y el que se debe adquirir. Incluso en su vida diaria el cristiano debe ir eliminando «el hombre viejo» y modelando el nuevo «en justicia y santidad verdaderas».

Deberes que se desprenden de la mutua relación de miembros 4,25-32

[25] *Por lo cual, deshaciéndoos de la mentira,* hablad verdad
cada uno con su prójimo (Zac 8,16), *porque somos miembros*
unos de otros. [26] Enojaos, pero no pequéis (Sal 4,5): *el sol no*
se ponga sobre vuestra ira, [27] *ni deis lugar al diablo.* [28] *El que*
roba, que ya no robe más; sino, por el contrario, que trabaje
haciendo el bien con sus propias manos, para que tenga algo
que compatir con el necesitado. [29] *Todo lo que sea palabra*
mala, no salga de vuestra boca, sino la buena, para que pueda
edificar la inteligencia y procure gracia a los que oyen. [30] *Y no*

contristéis al Espíritu Santo de Dios, en el cual fuisteis sellados para el día de la redención. [31] *Apartad de vosotros toda acritud, animosidad, cólera, griterío e insulto, juntamente con toda clase de maldad.* [32] *Sed, por el contrario, unos con otros, bondadosos compasivos, perdonándoos mutuamente, como Dios os perdonó en Cristo.*

Si el «hombre viejo» se caracteriza por la inclinación a la 25
mentira, con la cual busca siempre su ventaja personal, el
hombre regenerado debe proceder «tal como es la verdad de
Jesús» (v. 21). Pablo expresa esta exigencia sirviéndose de las
palabras de Zac 8,16, justificándola, como todas las exigencias
morales que siguen, con el hecho de que todos somos miem-
bros del cuerpo místico de Cristo y formamos, por consiguiente,
una sola unidad. Pero la mentira sería un atentado contra la 26
unidad. No menos que se puede decirse de la ira, que Pablo
reprueba con un texto del Sal 4,5. Ciertos arranques de ira
son muy humanos, más aún, hay casos en que la ira se justi-
fica, como muestra el ejemplo de Cristo; pero es pecaminosa
cuando hiere la caridad y se convierte en amenaza para la
unidad. Con una expresión que tiene las huellas de ser un
dicho proverbial, el Apóstol exhorta a los lectores a ser pron-
tos en perdonar. Quien tarda en concederlo abre las puertas 27
del corazón al demonio, el cual hará que la ira se inflame cada
vez más y se convierta en odio y enemistad.

Pese a nuestra condición de miembros de un solo cuerpo, 28
cada uno conserva sus derechos propios, incluso el derecho a
la posesión privada. De ahí que el robo constituya, a su vez,
un ataque más a la unidad. Pablo exige el trabajo manual, por
fatigoso que sea: cada uno debe ganar su propio pan. Pero la
exigencia del Apóstol va más allá. El ser miembros unos de
otros obliga a prestarse mutua ayuda cuando es necesario,
incluso a costa de sacrificios personales.

Otro pecado contra la condición de miembros del mismo 29
cuerpo es toda palabra áspera, porque hiere y hace obra des-
tructiva. Quien la pronuncia se equipara a los paganos[63]. La

63. Cf. Rom 1,30; 3,13; 1Cor 6,10.

facultad de hablar nos fue dada por Dios para edificar, dondequiera que sea necesario. Una palabra buena es no sólo motivo de alegría para el hermano, sino además un instrumento importante en la difusión de la gracia de Dios y útil para la salvación de las almas.

30 Pablo agrega un motivo más. Las palabras inconvenientes ofenden al Espíritu Santo, que es el sello que nos distingue como propiedad divina y las arras de nuestra esperanza en el día de la completa redención (cf. 1,13s); las malas conversaciones atacan y ponen en peligro su obra de santificación en nosotros. Al que devasta el templo de Dios, en el cual vive el Espíritu divino, Dios lo hará perecer (1Cor 3,16s).

31 Pablo describe ahora, en cinco breves rasgos, la reacción de un hombre de sentimientos vulgares ante una ofensa recibida: primero surge en él la acritud, y tras ella la animosidad; ésta estalla a su vez en cólera, que se desata en gritos e insultos contra la víctima. Por el contrario, el cristiano que, bien cimentado en el Espíritu de Dios, no pierde el dominio de sí mismo, se sobrepone a estos impulsos, como en general a todo
32 género de maldad. Aun frente a quien lo ofende debe conservar la benevolencia interior, no debe volverle la espalda, sino perdonarlo, a ejemplo de Dios, que en Cristo nos perdonó también a nosotros. Pablo repite aquí el precepto del perdón, en que Cristo tanto insistió[64], y en sus cartas no dejará de recordarlo con frecuencia[65]. No es una moral servil; es, por el contrario, una exigencia que supone gran fuerza interior, con la cual el cristiano, lejos de dejarse vencer por el mal, debe vencer el mal con el bien (Rom 12,21).

Deberes que se desprenden de la vocación a ser imágenes de Dios
5,1-7

[1] *Sed, pues, imitadores de Dios como hijos amados* [2] *y andad en amor, como Cristo os amó y se entregó él mismo por nos-*

64. Mt 6,12; 6,14; 18,21.35.
65. 2Cor 2,7; 5,18s; Col 3,12s; Ef 4,2.

otros como ofrenda y víctima (Sal 40[39]7) *a Dios en* olor de suavidad (Éx 29,18). [3] *Fornicación o cualquier clase de impureza o codicia ni siquiera se nombren entre vosotros, como corresponde a santos;* [4] *lo mismo, las groserías, estupideces y bufonadas, cosas poco convenientes; sino más bien acción de gracias.* [5] *Pues tened esto bien entendido: ningún fornicario, impuro o codicioso —lo cual es una idolatría— tiene herencia en el reino de Cristo y de Dios.* [6] *Nadie os engañe con vanas palabras; pues por estas cosas viene la ira de Dios sobre los hijos de la desobediencia.* [7] *No tengáis, pues, nada común con ellos.*

Pablo acaba de referirse a la misericordia de Dios para 1
con el pecador como a un ejemplo cuya imitación se nos impone. Ahora amplía más su pensamiento: sed imitadores de Dios en todo (cf. Mt 5,45-48). Es una consecuencia lógica de nuestra condición de hijos de Dios y del amor que ha manifestado hacia nosotros. Todo padre se alegra de ver reproducidos sus propios rasgos en los hijos; mucho más profunda es la semejanza con Dios impresa en nosotros por la gracia, pero puede perfeccionarse todavía más por el ejercicio de las virtudes.

El primer lugar corresponde a la caridad, que, por grande 2
que sea en nosotros, no es sino débil respuesta al amor que Cristo nos manifestó antes con la entrega de su propia vida. Las palabras «ofrenda y víctima» con que el Apóstol caracteriza la muerte de cruz, están tomadas del Sal 40,7 (cf. Heb 10,5.8), y aluden al carácter espontáneo del sacrificio y a que él mismo lo llevó a término, haciendo a un tiempo las veces de sacerdote y de víctima. «En olor de suavidad» es expresión corriente de la liturgia del Antiguo Testamento, e indica que los sacrificios son aceptos a Dios[66].

Delito contra la vocación del cristiano a ser imagen de 3
Dios sería todo género de pecado sexual, verdadera profanación del cuerpo y el alma del bautizado, que es templo del Espíritu Santo (cf. 1Cor 6,12-20). La fornicación y cualquier otro género de impureza, igual que la avaricia, entre los cris-

66. Gén 8,21; Éx 19,18, etc.

tianos ni siquiera se debería nombrar, es decir, no debe existir.
4 Todo esto hiere el sentido del honor y de la delicadeza cristiana. Pablo reprueba aún con tres expresiones toda conversación inconveniente y torpe. Inesperadamente sigue luego una invitación a dar gracias a Dios; pero no hay que olvidar que el Apóstol tiene siempre a flor de labios las expresiones de gratitud. Él mismo da incesantes gracias a Dios por sus comunidades, y con una acción de gracias empieza casi todas sus cartas, en las cuales exhorta repetidas veces a sus lectores a la gratitud [67].
5 Las exigencias de la vida cristiana en el terreno de lo sexual debían resonar como algo inaudito a los oídos de gentes que habían crecido en el paganismo. Pero Pablo es inflexible, habla en serio y amenaza. Después de recordar de nuevo los vicios enumerados en el v. 3, agrega: quien se entregue a ellos debe saber que para él no hay puesto en el reino de Cristo y de Dios, y que quedará excluido de la posesión de los bienes del reino. Quien corre tras los placeres de los sentidos y se hace esclavo de los bienes terrenales, es un idóla-
6 tra [68]. Nadie se deje, pues, engañar con vanas palabras y convencer de que no se trata de algo grave. Era ésta precisamente la mentalidad de los paganos, para quienes las relaciones sexuales extraconyugales eran por lo general actos moralmente indiferentes. La ira de Dios se hará sentir sobre aquellos que des-
7 obedecen a su precepto. Que los fieles no hagan, pues, causa común con ellos.

Deberes que se desprenden de la vocación a ser luz en el Señor 5,8-14

[8] Pues en otro tiempo erais tinieblas; mas ahora, luz en el Señor. Andad, pues, como hijos de la luz, [9] pues el fruto de la luz consiste en toda clase de bondad y de justicia y de verdad,

---

67. Ef 5,20; Col 2,7; 4,2; 1Tes 5,18, etc.
68. Cg. Col 3,19; Mt 6,24.

[10] *Discernid lo que es agradable al Señor,* [11] *y no toméis parte en las obras infructosas de las tinieblas; antes bien, ponedlas en evidencia;* [12] *pues las cosas que ellos realizan en oculto, resulta vergonzoso aun el decirlas.* [13] *Pero, una vez puestas en evidencia todas ellas, por la luz quedan al descubierto; pues todo lo que está al descubierto es luz.* [14] *Por eso dice:*

«Despiértate, tú que duermes,
y levántate de entre los muertos,
y Cristo brillará sobre ti.»

Las exhortaciones que siguen, Pablo las encuadra en la **8**
alegoría de la luz y las tinieblas, que le es tan familiar[69]. Es una alegoría que bien pudo haber sido tomada del AT, donde frecuentemente se habla de «luz y tinieblas» para significar respectivamente proximidad y lejanía de Dios, bendición y maldición, santidad y pecado. «Yahveh es mi luz y mi salvación» (Sal 27[26]1); «Caminemos en la luz de Yahveh»[70]. «Una antorcha para mis pies es tu palabra y una luz en mi camino» (Sal 119[118]105). Los destinatarios de las actas eran en otro tiempo «tinieblas», ya que vivían en la noche de la ignorancia y en el alejamiento de Dios; pero ahora están en la luz del Señor[71], más aún, son ellos mismos «luz» en el Señor.

Su conducta debe, en consecuencia, estar iluminada por **9-10**
la luz del Señor. Bondad interior, justicia para con los demás hombres, verdad ante Dios y ante los semejantes, virtudes todas que han de ser como estrellas polares hacia las cuales se oriente todo pensamiento y toda acción del hombre, como faro encendido por Dios para señalar a cada uno lo que en las circunstancias concretas de la vida es grato a Dios. Tal es el «fruto de la luz». Pablo habla intencionadamente de «el fruto», en sigular[72], porque ninguna virtud es aislada, ninguna puede ser perfecta si no forma unidad con las demás.

Variadas son, por el contrario, las «obras de las tinieblas», **11**

69. Cf. Rom 2,19; 13,12; 2Cor 4,6s; 6,14; 1Tes 5,4-7.
70. Is 2,5; cf. 9,1; Sal 36,10.
71. Cf. Lc 2,32; Jn 1,4-9; 8-12.
72. Como en Gál 5,22.

y al mismo tiempo estériles, porque no producen sino «frutos para la muerte» (Rom 7,5); las tinieblas matan, en tanto que la luz sazona deliciosos frutos. Es natural que el cristiano no pueda tomar parte en tales obras, siendo así que las cosas contrarias son incompatibles. Pero esto no basta. Si el cristiano se ha convertido él mismo en luz, tiene la obligación de ser portador de la luz para aquellos que todavía yacen en las «tinieblas y sombra de muerte», del pecado y de la ignorancia
12 (Lc 1,79). Si lo es, impedirá, en cuanto de él depende, que los pecadores vayan a la ruina, pues no otro será el resultado final de obras tan repugnantes que la delicadeza cristiana se
13 resiste a nombrar. Felizmente el pagano y el pecador, aunque descarriados, no han consumado aún su ruina, y es posible todavía apartarlos del abismo, y esto se conseguirá reprobando sus obras y haciéndoles ver su verdadero valor. Así llega a ellos el rayo de la luz divina, que los ilumina y los puede transformar a su vez en «luz en el Señor, igual que quienes descubrieron antes de ellos el camino hacia Cristo, «luz del mundo» (Jn 8,12).

14 Pablo concluye su pensamiento con una frase que él presenta en forma de cita, pero que no se encuentra en el NT. Severiano de Gábala y Teodoreto suponen proviene de algún himno cristiano primitivo, usado posiblemente en la liturgia bautismal. Serían una hermosa consigna dada al bautizo para invitarlo a pensar en las grandes cosas sucedidas en el sacramento, que para él es un despertar del sueño, una resurrección de la muerte, un ingreso en la luz de Cristo. Es posible que Clemente de Alejandría nos haya transmitido la continuación de este himno cuando, después de citar el texto que nos transmite san Pablo, agrega: «Cristo, que es el sol de la resurrección, que fue engendrado antes que la estrella de la mañana, que con sus propios rayos comunica la vida» [73].

73. Clemente de Alejandría, *Protréptico* ix, 84,2.

Deberes que se desprenden de la vocación a la verdadera sabiduría
5,15-21

15 *Mirad, pues, con cuidado cómo andáis, no como necios,*
sino como sabios, 16 *aprovechando el tiempo, porque los días*
son malos. 17 *Por eso no os volváis insensatos, sino comprended*
cuál es la voluntad del Señor. 18 *Y* no os embriaguéis con vino,
pues en él está la perdición, dejaos llenar por el Espíritu, 19 *hablándoos mutuamente con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y salmodiando al Señor en vuestros corazones;*
20 *dando constantemente gracias de todo, en nombre de nuestro*
Señor Jesucristo, Padre. 21 *Someteos los unos a los otros en*
el temor de Cristo.

Quien ha sido iluminado por Cristo ha entrado en posesión **15**
de la verdadera sabiduría. Ahora bien, la sabiduría exige que
quien la posee la haga fructificar ante todo para su propia
ventaja. Por eso exhorta Pablo a que cada uno modele su
conducta de acuerdo con esta luz. Propio del sabio es «rescatar **16**
el tiempo», o, en otras palabras, aprovechar cada momento
del tiempo actual de salud para prepararse para la parusía del
Señor. Peligroso sería enfrascarse sólo en los menesteres de
la vida diaria, porque los días de esta tierra están aún bajo
el poder del maligno. Es, pues, sabiduría preguntarse en cada **17**
cosa cuál es la voluntad del Señor, y hacer de ella la propia
norma de conducta.

El proverbio dice: «En el vino está la verdad», pero esto **18**
no significa que en él esté también la sabiduría. En efecto, el exceso en el beber turba la capacidad de raciocinar, ahoga el pudor natural y da rienda suelta a la bestia que se oculta en cada hombre. Pablo sabía bien de las «orgías sagradas» de los paganos, y había comprobado, por la comunidad de Corinto, que aun en los ágapes fraternos de los cristianos se podía llegar a verdaderos excesos (1Cor 11,20-22); de ahí que ponga en guardia contra la intemperancia en el beber. No se trata de una condenación del vino en sentido maniqueo, como

se ve por el uso que hace del término «embriagarse», y por la exhortación a Timoteo (1Tim 5,23). Los brotes de entusiasmo en las asambleas litúrgicas deben nacer de una fuente más pura, de la plenitud del Espíritu Santo.

19 Poseídos por Él, los fieles deben expresarse unos a otros
con cantos sagrados la felicidad que han hallado en la fe; sus
cartas deben ser una oración que se eleve a Dios desde lo
íntimo de sus corazones (véase el comentario a Col 3,16 y el
relato de Plinio al emperador Trajano acerca de los cristianos:
«Acostumbran a reunirse en día determinado, antes de la sa-
20 lida del sol, y cantar juntos un himno a Cristo, como a su
Dios»); pero debe ser ante todo una expresión de agradeci-
miento a Dios por todos sus dones. Este agradecimiento, bien
sea con palabras o con cantos, debe expresarse siempre «en
el nombre de nuestro Señor Jesucristo», es decir, en íntima
unión con él, como miembros que son de su cuerpo. Hecha
así, su oración será al mismo tiempo oración de Cristo, lle-
gará al Padre y le será acepta.

21 Una última exhortación a la sujeción mutua en el temor de Cristo tiene por objeto recordarles que el soplo del Espíritu en la concesión de los carismas no debe prestarse a desorden. Los jefes de la comunidad son los que deben tener siempre las riendas en la mano, conforme a las instrucciones dadas ya por el Apóstol en 1Cor 14,26-40. Esta última advertencia sirve también de transición a la perícopa siguiente, en que se trata de los deberes recíprocos de cada estado.

El código familiar cristiano
5,22-6,9

[22] *Las mujeres sométanse a los propios maridos como al Señor.* [23] *Porque el marido es cabeza de la mujer, como también Cristo es cabeza de la Iglesia, su cuerpo, del cual es también salvador.* [24] *Ahora bien, como la Iglesia está sometida a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo.*

[25] *Maridos, amad a vuestras esposas, como también Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella,* [26] *para santificarla, pu-*

rificándola con el baño de agua en la palabra, [27] *para presen-*
társela a sí mismo toda gloriosa, sin mancha ni arruga o cosa
parecida, sino, por el contrario, santa e inmaculada. [28] *Así deben*
también los maridos amar a sus mujeres como a sus propios
cuerpos. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama; [29] *pues*
nadie odió jamás a su propia carne, sino que la nutre y la
calienta, como también Cristo con la Iglesia, [30] *porque somos*
miembros de su cuerpo.

[31] Por lo cual dejará el hombre al padre y a la madre, y
se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne (Gén 2,24).

[32] *Este misterio es grande; me refiero a que se aplica a*
Cristo y a la Iglesia. [33] *En todo caso, también vosotros, que*
cada uno ame a su mujer como a sí mismo, y que la mujer
respete a su marido.

[1] *Hijos, obedeced en el Señor a vuestros padres, pues esto*
es justo.

[2] Honra a tu padre y a tu madre: *éste es el primer manda-*
miento vinculado a una promesa: [3] Para que te vaya bien y
vivas largos años sobre la tierra (Éx 20,12).

[4] *Y vosotros, padres, no provoquéis a vuestros hijos, sino,*
por el contrario, formadlos en la educación y en la admonición
del Señor.

[5] *Esclavos, obedeced a los amos según la carne con temor*
y temblor, en la sencillez de vuestro corazón, como a Cristo,
[6] *no con un servicio meramente para ser vistos, como quienes*
agradan a hombres, sino como servidores de Cristo, que cum-
plen la voluntad de Dios con toda el alma; [7] *sirviendo con*
buena voluntad, como al Señor y no como a hombres, [8] *sabien-*
do que cada cual, conforme al bien que hiciere, recibirá del
Señor, sea esclavo, sea libre.

[9] *Y vosotros, amos, haced lo mismo con ellos. Dejad de*
lado las amenazas, sabiendo que en los cielos está el Señor
tanto de ellos como de vosotros, y en él no hay acepción de
personas.

A propósito de los códigos familiares en general y de la relación existente entre Ef 5,22-6,9 y Col 3,18-4,1, véase el comentario a Col 3,18.

22-23 Pablo considera la unión matrimonial como reflejo del vínculo misterioso que une a Cristo con la Iglesia. No niega ni pasa por alto las exigencias del orden natural, pero las presenta enteramente impregnadas de la realidad religiosa e iluminadas por ella. Más que del tema propuesto, marido y mujer, en toda la perícopa se ocupa casi exclusivamente de Cristo y la Iglesia, y lo hace valiéndose de dos metáforas, que frecuentemente se entrecruzan. La primera es la de la cabeza y los miembros, que predomina en toda la carta; la segunda (v. 26-27) presenta a Cristo y a la Iglesia bajo la figura del esposo y la esposa, y se puede decir que el tema mismo lo exigía.

Si se cree necesario que, para estas reflexiones, Pablo se haya inspirado en alguna fuente, no habría para qué ir a buscarla en la mitología pagana ni en las «nupcias sagradas» de los cultos helenísticos, que, pese a todas las semejanzas, no ofrecen una verdadera analogía; le habría bastado con acudir al Antiguo Testamento, sustituyendo allí el nombre de Yahveh por el de Cristo, y el de «Israel según la carne» (1Cor 10,18) por el de «Israel de Dios» (Gál 6,16). Ya Oseas ve en Yahveh al esposo de su pueblo, y designa la idolatría como adulterio (2,4-25). Isaías (54,5; 62,5s) se vale de la misma imagen, y, a imitación suya, los profetas de tiempos posteriores. Juan el Bautista se da a sí mismo el título de «amigo del esposo», que se alegra cuando oye la voz de regocijo del esposo (Jn 3,29). El propio Cristo, incluso, se presenta ante los fariseos como el «esposo», en cuya presencia los invitados a las bodas no tienen por qué ayunar (Mc 2,19s), y habla de su reino como de un banquete de bodas (Mt 22,1-14). La metáfora no era, pues, cosa nueva, y Pablo no hizo más que aplicarla a las situaciones concretas del matrimonio, presentado a los casados como modelo ideal para su vida conyugal las relaciones entre Cristo y la Iglesia.

22 Pablo comienza por exigir a las mujeres se sometan a sus maridos «como el Señor». El orden natural de los sexos se ve así sancionado, pero a un mismo tiempo ennoblecido por la voluntad de Cristo, ya que la mujer aparece sometida, en último término, al Señor mismo, con lo cual no tiene ya razón
23 para sentir complejo de inferioridad ante el marido. Según el

orden natural, el marido es «cabeza de la mujer». No bien ha hecho esta afirmación, el Apóstol la amplía a la luz religiosa de la comunión con Cristo: el hombre, en cuanto cabeza, es un reflejo de Cristo, quien respecto de la Iglesia tiene también las funciones de cabeza. Desde luego, Cristo es incomparablemente superior a su reflejo terreno, pues es además «salvador» de su cuerpo, es decir, de la Iglesia, a la cual ha dado con su sangre la existencia, la vida, el crecimiento (cf. 4,16). De ahí la absoluta subordinación de la Iglesia con respecto
a Cristo. De la misma manera, concluye el Apóstol, las mu- 24
jeres deben someterse a sus maridos en todo. Se atreve a decir «en todo», sin detenerse a dar seguridad contra el capricho o el abuso, porque siendo el hombre reflejo de Cristo, tal suposición resulta superflua.

Los deberes del hombre para con su esposa los resume 25
Pablo en una sola palabra: «Amad.» Una vez más es Cristo el modelo, al ofrecerse a sí mismo como víctima por amor a la Iglesia, dándole con ello la mayor prueba de su amor.
Fin y fruto de su sacrificio fue la purificación de la Iglesia 26
y su santificación mediante la inhabitación del Espíritu Santo. Uno y otro fruto se obtienen en un acto sacramental, que Pablo llama aquí «baño de agua en la palabra», aludiendo con la «palabra» a la fórmula bautismal, que da al rito externo su carácter de sacramento.

Al salir del bautismo, la Iglesia debe aparecer magnífica 27
a los ojos de Cristo: hermosa y joven como una esposa sin mancha ni arruga ni cosa parecida, esplendorosa en la plenitud de las gracias y radiante de virtud; belleza que no es efecto de sus propios méritos, sino don de su esposo celestial. Pablo presenta un cuadro ideal de la Iglesia, que no corresponde todavía a la realidad, pero que es el fin a que tiende la obra salvífica de Cristo. Sobra decir que este fin en la tierra no se realizará perfectamente. Ya san Agustín observa: «La Iglesia, mientras viva en la tierra, no llegará jamás a su forma perfecta; aun los miembros perfectos están en la necesidad de decir cada día: perdona nuestras deudas» [74]. Pablo no podía

74. Agustín, *Sermo* 181,7.

hacerse ilusiones al respecto, sobre todo después de haber tenido que llamar la atención en sus cartas a los Corintios, sobre algo más que simples «manchas o arrugas».

Pero esto no le impedía considerar y describir a la Iglesia en su estado perfecto de «esposa de Cristo», aun contando con las deficiencias y debilidades, que afectan a sus órganos humanos pero dejan intacta su naturaleza. Por otra parte, el contexto mismo le exigía no perder de vista la realidad, ya que de otro modo le habría sido imposible hacer la aplicación a los deberes de los maridos para con sus esposas, que era, después de todo, lo que le interesaba destacar. Así, pues, en la delicadeza y generosidad con que Cristo se entrega, como en la fuerza y fecundidad de su sacrificio por la Iglesia, deben hallar los maridos su mejor modelo.

28 Mas existe todavía otro motivo. El amor conyugal no es,
en realidad, amor a un extraño, sino amor a sí mismo, ya
29 que en el matrimonio el hombre y la mujer son una sola carne,
y sería absurdo odiar su propia carne. Pablo, sin embargo, no
quiere detenerse demasiado en consideraciones de orden pura-
mente natural, sino que vuelve pronto al cuadro ideal, recor-
dando de nuevo nuestro carácter de miembros del cuerpo mís-
30 tico. También de Cristo se puede decir que la multiplicidad
de gracias con que enriqueció a la Iglesia era un servicio a su
propio cuerpo. Tal ha de ser la razón y la medida de los
cuidados que el marido presta a su esposa.

31-32 Siguen inesperadamente las palabras de Gén 2,24, sin indicar siquiera que se trata de una cita. Pablo ve en la unión del hombre y la mujer un «misterio grande», no precisamente porque sea inexplicable, sino porque encierra un alto significado. El texto citado viene a ser un «misterio», porque el «hacerse una sola carne» es, según la interpretación del Apóstol, un hecho tipológico que halla su anticipo, su perfecto cumplimiento, en las relaciones de Cristo con la Iglesia. Su completa realización en la plenitud de los tiempos hace del matrimonio una proyección o reflejo de tales relaciones; es la conclusión que resulta de toda su exposición, aunque Pablo no lo diga explícitamente. El matrimonio terreno del hombre y la mujer tiene, por consiguiente, sus raíces en la obra sal-

vadora de Cristo, adquiriendo así el carácter de «misterio». Naturalmente, estas expresiones del Apóstol no implican todavía la afirmación del carácter sacramental del matrimonio cristiano; en esto está de acuerdo el concilio Tridentino, que, sin embargo, descubre en ellas una alusión en este sentido («Quod Paulus Apostolus innuit», ses. 24, Dz 969).

Para terminar, Pablo resume todavía en una frase sus exhor- 33
taciones. Todo marido debe tener para con su mujer el mismo amor sincero, profundo y delicado que tiene para consigo mismo, y toda mujer debe respetar a su marido. El término que Pablo emplea tiene al mismo tiempo el sentido de «temor» y de «respeto»; pero un amor como el que él exige de parte del marido, excluye por sí mismo todo motivo de temor; sólo cabe hablar, pues, de respeto.

La mente de Pablo con respecto al matrimonio.

Las exhortaciones de Pablo a los casados ofrecen las afirmaciones más nobles y profundas de todo el Nuevo Testamento, y, en definitiva, las más sublimes que se puedan hacer sobre el matrimonio. Al considerar el matrimonio como una réplica de la unión de Cristo con su Iglesia, y al dirigir todas sus exhortaciones a lograr que esta réplica se acerque lo más posible a la perfección del modelo, pone tan en alto la dignidad del matrimonio, que sencillamente nada más se puede agregar. Y esto dice todavía más, si se tiene en cuenta que Pablo se expresa así escribiendo a una comunidad de recién convertidos, que aún vive en ambiente completamente pagano. Sabido es que para los paganos la mujer no pasaba de ser la esclava del hombre, objeto de placer, o, en el mejor de los casos, la compañera de su vida, de la cual esperaba, ante todo, tener hijos no inferiores a él. Característico de una sociedad semejante era el cuadro de la esposa que llora, mientras la hetera ríe. Pero aun en el judaísmo, la situación de la mujer estaba muy lejos del ideal anunciado por Pablo. El hombre podía en cualquier momento extender un libelo de repudio, y en virtud de él despedir a su mujer y recuperar su libertad personal.

Al hacer del matrimonio una institución absolutamente indisoluble, Cristo le devolvió su seriedad y dignidad. Pablo lo presenta luego a la luz de las realidades sobrenaturales. Cuando se trata de conocer la mentalidad del Apóstol con respecto al matrimonio, nuestra perícopa merece especial atención, tanto más que no pocas veces se le ha echado en cara, con base en 1Cor 7, falta de comprensión de los valores positivos del matrimonio y la actitud de quien considera este estado simplemente como un mal necesario.

Es, evidentemente, una acusación exagerada, que desconoce por lo menos el hecho de que Pablo, en la misma carta a los Corintios (7,7), presenta el matrimonio como «carisma» de Dios. Es verdad que en 1Cor 7 la valoración positiva del matrimonio cede un poco ante el elogio de la virginidad consagrada a Dios; pero es de observar que en esta carta Pablo responde a consultas de la comunidad cuyo tenor exacto nos es desconocido. No carece de importancia además el hecho de que por aquella época la espera de un inmediato retorno de Cristo (cf. 1Cor 7,29.31) era en él más intensa que en el tiempo en que escribió la carta a los Efesios. A medida que la tensión de la parusía fue cediendo, la vida terrena, y con ella el matrimonio, adquirieron mayor importancia. Si se acepta, pues, que el pensamiento del Apóstol se fue desarrollando y precisando, desaparece toda dificultad para admitir la identidad de autor de 1Cor 7 y Ef 5,22-33. La alta posición que la esposa ocupa hoy día en los ambientes en que la fe cristiana es verdaderamente viva, se debe a la enseñanza de Jesús y a la de su gran Apóstol.

1 A las exhortaciones a los esposos siguen naturalmente las exhortaciones a los padres y a los hijos. Una vez más Pablo se dirige ante todo a la parte más débil, exigiendo a los hijos obedezcan a sus padres; es una obligación «en el Señor», es decir, un deber religioso, que, por lo demás, «es justo», corresponde a la ley natural, expresión de la voluntad de Dios.
2-3 El cuarto precepto del decálogo está citado conforme al texto de Éx 20,12, pero omitiendo las últimas palabras: «Para que vivas largos años en la tierra *que Yahveh, tu Dios, te*

dará.» La promesa se refería, pues, a la posesión de la tierra de Palestina por parte del pueblo, no a la duración de la vida de cada individuo. Careciendo tal promesa de importancia para los destinatarios de la carta, la abreviación se hacía necesaria; por otra parte, las palabras en cuestión tenían un sentido que no corresponde a la experiencia de la vida diaria ni podía reflejar la mentalidad del Apóstol, ya que él nunca aceptaría que el fin de la vida del cristiano consista en la prosperidad terrena. Si Pablo hubiera continuado sus reflexiones en torno al texto citado, seguramente habría relacionado aquellas palabras con la posesión de los bienes mesiánicos[75].

No es posible decir con seguridad por qué razón Pablo presenta el cuarto mandamiento como «el primer precepto seguido de promesa». Atendiendo al orden del texto, el primero sería el de Éx 20,5s. Probablemente «primero» tiene aquí el sentido de «el más excelente», bien por ser el que señala el principal deber de los hijos, a quienes Pablo se dirige, bien por el relieve que le da la promesa adjunta.

La exhortación a los padres comprende un aspecto negativo 4
y uno positivo. Ante todo, no deben rechazar fríamente los deseos de cariño, de confianza y de afabilidad, tan naturales en todos los niños como la necesidad de sol en las plantas, ni exasperar a los hijos con exigencias irracionales, con amenazas y castigos exagerados; deben, por el contrario, educarlos en tal forma que se desarrollen normalmente en lo corporal, en lo espiritual y en lo moral, todo en el Señor, es decir, conforme al espíritu cristiano.

La tercera exhortación va dirigida a los esclavos y a sus 5-9
amos. El contenido de los v. 5-9 es casi idéntico al de Col 3, 22-4,1. Las exhortaciones a los esclavos giran en torno al pensamiento de que el servicio prestado a sus amos «según la carne», sean éstos cristianos o paganos, es en último término el cumplimiento de la voluntad de Dios y tienen el valor de un servicio que se prestara a Cristo en persona. Este pensamiento reaparece en una u otra forma en cada frase, y de él deduce Pablo sus recomendaciones concretas.

75. Cf. el comentario a Mt 5,5.

5 El esclavo sirva a su amo con «temor y temblor». La expresión, de uso muy frecuente en la versión de los LXX, se lee también en otros pasajes de Pablo, tales como 1Cor 2,3; 2Cor 7,15; Flp 2,12, y por todos estos casos se ve que en su sentido original no tiene la dureza que presenta su traducción. No indica otra cosa que el acatamiento exterior e interior, el reconocimiento de la preeminencia del amo y una correspondiente actitud de respeto. Tal es en principio la conducta que Pablo exige de los esclavos cristianos. Deben, pues, obedecer
6 a sus amos con toda sencillez, sin segundas intenciones, y con la sencillez no se compaginaría un servicio que buscara sólo atraer las miradas, una actitud de falsa humildad para obtener favores, una sumisión sólo aparente, en contradicción con los sentimientos internos. Dios, que con su mirada penetra en los corazones, no reconocería un servicio semejante. La obe-
7 diencia debe venir del corazón, debe prestarse con libertad y desinterés y estar animada de buena voluntad hacia quien manda. Sólo en estas condiciones se puede considerar como
8 un servicio bueno y meritorio, digno de recompensa ante el Señor supremo. Es él quien remunera a todos, a los esclavos como a los libres.

9 A los amos se les exige traten a sus esclavos con los mismos sentimientos, sin olvidar la dignidad de hombres y de cristianos que también ellos poseen. Digno de castigo sería el querer sostener su posición acudiendo a la fuerza y a la crueldad. Que unos y otros, esclavos y amos, tengan la mirada puesta en Dios, quien desde el cielo es Señor de todos, y a quien algún día deben rendir cuenta. Para él carecen de importancia las diferencias sociales; sólo atiende al valor interno de cada hombre, y éste está siempre patente a sus ojos.

La armadura de Dios
6,10-20

[10] En definitiva, fortaleceos en el Señor y en la fuerza de su poder. [11] Revestíos de la armadura de Dios, para que podáis resistir contra las maniobras del diablo; [12] porque no va nuestra

lucha contra carne y sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de estas tinieblas, contra los espíritus de maldad que están en los cielos. [13] *Por lo cual, tomad la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y, tras haberlo cumplido todo, quedéis dueños del campo.*

[14] *Manteneos firmes, ceñidos con la verdad, revestidos con la coraza de la justicia,* [15] *y calzados con la prontitud del Evangelio de la paz,* [16] *embrazando en todo momento el escudo de la fe, con el que podáis apagar los dardos inflamados del Maligno.* [17] *Tomad también el yelmo de la salvación y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios.* [18] *Con toda clase de oraciones y súplicas, orad en toda ocasión en el Espíritu y velad unánimemente con toda constancia y súplica por todos los santos,* [19] *y también por mí, para que Dios ponga su palabra en mis labios y me conceda anunciar el misterio del Evangelio,* [20] *cuyo embajador soy, aun entre cadenas, para que pueda valientemente hablar de él como conviene.*

Un grito de batalla cierra la parte parenética de la carta. **10**
La vida del cristiano no es una existencia fácil y despreocupada, que no toma en serio ni este mundo ni el futuro, sino una batalla dura y decisiva[76]. Pero el cristiano no tiene por qué atemorizarse ante la lucha, ya que el Señor es su fortaleza (cf. 1,19); aunque sus fuerzas humanas sean débiles, unido a Cristo se hace invencible, porque él es el «más fuerte», capaz de vencer al «forzudo», de «quitarle las armas en que confiaba y repartir su botín» (Lc 11,21s).

De ahí el llamamiento a revestirse de la armadura de Dios. **11**
Ninguna de las armas forjadas por Dios debe faltar en el equipo de guerra del cristiano, si quiere superar todas las asechanzas del demonio. Sabido es cómo el demonio adopta las formas más variadas, rondando unas veces «como león rugiente» que «busca a quien devorar» (1Pe 5,8), o insinuándose otras con la astucia de la serpiente para engañar y atrapar en sus redes a los incautos (1Tim 2,14).

---

76. Cf. Rom 6,13; 1Cor 9,7; 2Cor 6,7; 10,3s; 1Tim 1,18; 6,12; 2Tim 4,7.

12 Pablo acaba de precisarles el verdadero adversario en la lucha. No es simplemente un hombre de carne y hueso, como nosotros, a quien se pueda hacer frente con armas naturales. Aunque a veces se sirva de los hombres como de instrumentos, se trata siempre del que por naturaleza es el gran adversario de Dios. Por otra parte, en el campo de batalla no se presenta *solo, sino lleva consigo todo su ejército de «principados»* y «potestades», de espíritus infernales, «dominadores de estas tinieblas». El mundo le está sometido, pero sólo en la medida en que éste yace en las tinieblas de la ignorancia y del pecado, o en que voluntariamente acepte al demonio por «dios de este mundo» (2Cor 4,4). Los cristianos se han emancipado de él y han pasado al bando contrario; si en otro tiempo eran tinieblas, ahora son «luz en el Señor» (5,8).

Los adversarios son, por último, «los espíritus de maldad que están en los cielos» (2,2). Son espíritus malignos, porque su naturaleza entera se pervirtió, de suerte que ya no pueden buscar otra cosa que el mal. Como en muchos otros pasajes, y en concordancia con todos los escritos del Nuevo Testamento, Pablo considera aquí al demonio y a todos sus secuaces como seres de carácter personal, dotados de fuerza no común, sobre cuya peligrosidad el cristiano no puede hacerse ilusiones. También en el judaísmo y en el paganismo existía la idea de los espíritus malignos, que quieren y pueden causar daño al hombre. Pero para Pablo tales espíritus no están en un plano de igualdad con Dios, sino que le están enteramente sujetos; además son impotentes ante el poder de Dios, cuando éste se manifiesta en los hombres que están unidos a él. De ahí que en el Apóstol no haya lugar para el fatalismo, el miedo, la fuga; seguro de
13 la victoria, llama a la lucha. El cristiano no debe imaginarse, sin embargo, que en «el día malo», vale decir, en el día del asalto de este enemigo, pueda salir victorioso con sus solas fuerzas y con armas puramente naturales. De ahí su insistencia de que se revista de la armadura de Dios. Con ella puede tener la plena seguridad no sólo de resistir, sino de conseguir la victoria final.

14-17 Ahora pasa el Apóstol a enumerar cada una de las partes de dicha armadura, que conoce bien por haber visto tantas

veces de cerca a los soldados romanos. Pero cada elemento es para él símbolo de un arma espiritual, pues sólo con tales armas se puede hacer frente a un enemigo espiritual. Ya Isaías había explicado el valor simbólico de algunas armas en particular[77], y más tarde el libro de la Sabiduría, en evidente dependencia de él, describió detenidamente la armadura de Dios (Sab 5,17-20). Elemento nuevo en Pablo es la entrega de estas armas al cristiano[78], en contraste con el Antiguo Testamento, que las presenta siempre en manos de Dios o del Mesías. En esto consiste el aspecto característico de Ef 6,14-17, lo mismo que en la mayor amplitud y unidad de la descripción, y en la viveza y penetración con que presenta el simbolismo de cada arma.

La primera que Pablo menciona es el cinturón, que, man- 14
teniendo el vestido ceñido al cuerpo, da la sensación de seguridad y de mayor disposición para la lucha. Para el cristiano es símbolo de la verdad de Cristo; ceñido con ella, tomándola como norma de vida, se siente interiormente seguro. Viene luego la «coraza de la justicia», que envuelve y protege todo el cuerpo. La justicia es un compendio de todas las virtudes morales; quien la practica se hace invulnerable, porque no presenta en su cuerpo parte desnuda por donde el enemigo pueda herir.

Para las grandes campañas el soldado necesita sólidas san- 15
dalias (cf. Is 5,27). Pablo las toma como símbolo de la prontitud para llevar el «Evangelio de la paz» al mundo, incluso a aquellos medios que hasta ahora han prestado oídos a otros mensajes. Éstos también deben ser conquistados para la paz de Dios. El cristiano debe estar dispuesto no sólo a defender lo que ha recibido, sino también a avanzar con valor hasta ganar las posiciones enemigas.

El cinturón, la coraza y las sandalias son, más que armas, 16
parte de las vestiduras del soldado; Pablo pasa a hablar ahora de las armas propiamente tales. La primera es el gran escudo cuadrado, que cubre todo el cuerpo, doblemente necesario

77. Is 11,5; 49,2; 59,17.
78. Cf. 1Tes 5,8; Rom 6,13; 13,12; 2Cor 6,7; 10,4.

cuando el enemigo disparaba flechas encendidas, envueltas en estopa y humedecidas en pez, según se ve en los cuadros antiguos. El escudo del soldado de Cristo es la fe, con la cual puede no sólo protegerse, sino también apagar los dardos encendidos del enemigo. La aplicación sobrepasa en este caso la amplitud de la imagen, ya que el escudo no sería en sí adecuado para apagar los dardos. Si el enemigo lanza preguntas incendiarias, capaces de poner en dificultad a los desprevenidos, en la fe halla el cristiano la sabiduría de Dios, que le hará ver su inconsistencia. De ahí la necesidad de proveerse del escudo de la fe en todas las circunstancias, en todas las etapas de la lucha.

17 En el yelmo, cuya función es proteger la cabeza, Pablo ve el símbolo de la salvación. En 1Tes 5,8 simboliza la esperanza en la salvación. Quien lleva consigo esta esperanza no pierde la cabeza, la presencia de ánimo, la lucidez de juicio, no se desalienta ni duda de la victoria final. Viene por último la espada, arma al mismo tiempo defensiva y ofensiva. En la palabra de Dios ve Pablo la «espada del Espíritu» (cf. Heb 4,12). Aun empuñada por hombres débiles, esta espada, forjada por el Espíritu Santo, ha sido suficiente para vencer al mundo. No pierde nada de su agudeza, siempre que se emplee contra los espíritus del mal en defensa de la causa de Dios.

18 Terminada la descripción simbólica de las diversas armas, Pablo, dejando ahora de lado toda metáfora, recomienda con especial insistencia a sus destinatarios, empeñados en la lucha contra los poderes de las tinieblas, el empleo de otra arma: la oración. La recomienda para todos los tiempos y bajo todas las formas, bien como oración de alabanza y agradecimiento, para glorificar a Dios, o bien como súplica en favor de los hermanos. Aunque se haga con los labios, debe proceder del corazón y recibir su carácter propio del Espíritu que en él habita. Quien ora, debe velar y concentrar en la oración todas sus facultades; ore por sí mismo, pero también por sus hermanos en la fe, porque la oración de intercesión es como un
19 lazo que estrecha más las filas de Dios. En estas filas se encuentra también el Apóstol, y es suficientemente humilde para pedir se lo recuerde igualmente en la oración. Esta súplica,

que él hace además en otras cartas[79], permite ver cuánta confianza tiene el Apóstol en el auxilio de la oración. Él sabe que la franqueza con que, oponiéndose a la estrechez y orgullo de los judíos, ha anunciado la libertad del Evangelio a los gentiles y les ha abierto de par en par las puertas del reino de Dios, desató contra él el odio de los de su raza y lo llevó a la prisión; pero continúa pidiendo la misma libertad de espíritu en el anuncio del misterio de Cristo, así sea para él causa de nuevos sufrimientos. Aun entre cadenas, no ha dejado de ser
instrumento y embajador de Cristo, enviado para llegar a los 20
hombres el feliz mensaje de su redención. En sus manos está la «espada del Espíritu», de la cual acaba de hablar. Que sus hermanos le alcancen de Dios la fuerza de empuñarla siempre con valor y de emplearla como es debido.

Conclusión: Envío de Tíquico y bendiciones 6,21-24

[21] *Y para que también vosotros sepáis de mis cosas, cómo me encuentro, de todo ello os informará Tíquico, el querido hermano y fiel servidor en el Señor,* [22] *a quien he enviado a vosotros para eso mismo, para que sepáis cómo estamos aquí y conforte vuestros corazones.*

[23] *Paz a los hermanos, y amor, con fe, de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo.*

[24] *La gracia sea con todos los que aman a nuestro Señor Jesucristo en la vida incorruptible.*

Como conclusión de la carta, Pablo se remite a las noticias 21-22
que acerca de su situación actual les lleva personalmente Tíquico, portador de esta carta como de la dirigida a los colosenses. Fuera de las palabras introductorias «para que también vosotros sepáis de mis cosas», estos dos versículos son casi idénticos a Col 4,7-8. En sus palabras no se puede menos de reconocer una alusión al encargo confiado anteriormente a

79. Cf. Rom 15,30-32; Col 4,3; 1Tes 5,25; 2Tes 3,1.

Tíquico de informar a los colosenses sobre su situación personal, lo que nos lleva a la conclusión de que la carta a los Colosenses es anterior a la nuestra [80].

23 La ausencia de saludos a personas particulares subraya el carácter impersonal de toda la carta. Las bendiciones del Apóstol se dirigen a los «hermanos», a los cuales desea la paz, la felicidad interior que nace de la conciencia de su unión con Cristo, y el «amor con fe», los dos pilares del cristianismo vivo, que se condicionan y completan mutuamente, y cuyo fruto más precioso es la paz. Son todos dones «de Dios Padre y del Señor Jesucristo», es decir, de quien es fuente de toda
24 riqueza espiritual y de quien la comunica a los elegidos. Les desea, por último, la «gracia», objeto de todas las bendiciones del cielo, herencia de aquellos que con amor puro y sin tibieza permanezcan unidos a nuestro Señor, quien, después de haber sido humillado, está sentado ahora, rodeado de gloria, a la derecha del Padre.

80. Cf. «Cartas de la cautividad», «A modo de introducción».

CARTA A LOS FILIPENSES

Introducción

1. Unas ruinas, conocidas con el nombre de Filibeŷik, señalan hoy el sitio en que en otro tiempo se levantaba la importante ciudad macedónica de Filipos. Fue Filipo II, rey de Macedonia y padre de Alejandro Magno, quien, transformando una antigua localidad, llamada Crénides, la erigió en ciudad y le dio su nombre. En 168 a.C. cayó Filipos en poder de los romanos. Después de la batalla en que, al pie de sus muros, Octaviano y Antonio derrotaron en el año 42 a.C. al último ejército republicano bajo el mando de los dos asesinos de Julio César, Bruto y Casio, la ciudad recibió como colonos un primer grupo de veteranos romanos. A éstos se agregaron muchos otros, después que en el año 31 Octaviano venció cerca de Accio a Antonio, su antiguo compañero de lucha y ahora rival. Filipos se convirtió entonces en colonia militar romana, recibió el *ius italicum,* y sus habitantes adquirieron la categoría de ciudadanos romanos. No podía faltar en la ciudad un grupo de judíos, pero parece se trataba de una comunidad bastante reducida, ya que no poseía sinagoga propia, sino simplemente un lugar apartado en que se reunía a orar (Act 16,13).

Precisamente en este lugar empezó Pablo la predicación

del Evangelio, cuando en el curso de su segundo viaje, entre los años 50 y 51, llegó a Filipos. Su predicación debió producir los más ricos frutos en muy corto tiempo, si se tiene en cuenta que, a pesar de haber tenido que abandonar prematuramente la ciudad a causa de la incipiente hostilidad contra él (Act 16, 19-40), dejó en ella una comunidad entusiasta de Cristo y ya sólidamente constituida. Fue una comunidad que permaneció íntimamente unida a él, aun después de la separación, y que se preocupó de velar por su sustento, enviándole dinero dos veces a Tesalónica (Flp 4,16) y una a Corinto (2Cor 11,9). Pasados algunos años, Pablo debió visitar de nuevo a la comunidad, cuando, proveniente de Éfeso, se dirigía a Grecia a través de Macedonia (Act 20,1s). Al regreso, tres meses más tarde, pasó en Filipos la pascua del año 58 (Act 20,6). Probablemente en estas ocasiones acabó de organizar la Iglesia e instituyó los «obispos y diáconos», de quienes hace mención especial en la dedicatoria de nuestra carta.

2. Ocasión de la carta fue una ayuda que la comunidad, después de largo silencio, debido a la persecución y a la propia pobreza, envió al Apóstol (2Cor 8,2). Epafrodito, que debía ser uno de los jefes de la comunidad, había recibido el encargo de llevarle el obsequio a Roma y de quedarse a su lado para cuidar de él. Pero a poco de llegar a la ciudad cayó gravemente enfermo y estuvo a punto de morir. Restablecido, Pablo juzgó lo más conveniente enviarlo de nuevo a su patria, confiándole al mismo tiempo una carta para la comunidad.

El fin de la carta no fue solamente el de agradecer la ayuda de los filipenses; en efecto, del obsequio recibido habla sólo en 2,25.30 y en 4,10-20, y por cierto sin hacer uso para ello del término «gracias». Como escrito de carácter apostólico, la carta a los filipenses se dirige, ante todo, a procurar el provecho espiritual de la comunidad. Epafrodito debió hablar en los mejores términos del estado floreciente de la comunidad, a juzgar por la resonancia que sus informes hallan en la carta (cf. 1,3-11), no menos que por el tono cordial en que está escrita. De suyo la invitación a alegrarse en el Señor, que tantas veces se repite, hace suponer que la comunidad ha alcanzado

un alto nivel de vida religiosa. La apremiante exhortación a la concordia y a una humilde convivencia y sumisión da pie para concluir que quizá en este punto había aún notables deficiencias, y no exclusivamente en Evodia y Síntique, dos mujeres por lo demás beneméritas (4,2); fuera de esto, el cuadro general que presenta la comunidad es excepcionalmente luminoso, hasta el punto de poder llamarla con razón «alegría y corona» del Apóstol.

3. Por sus características, la carta a los filipenses es una verdadera carta, no simplemente una exposición doctrinal en forma epistolar. No hay un tema que se exponga en ella sistemáticamente, ni se puede establecer línea divisoria entre la parte dogmática y la parte parenética. En variada sucesión y sin cuidarse mucho de las transiciones, el Apóstol ofrece una serie de comunicaciones, de consideraciones y esperanzas, de exhortaciones, de alusiones al pasado y al presente, de proyectos e, incluso, de salidas polémicas, hasta referirse, por último, al obsequio de los filipenses, que obliga su gratitud. El tono es siempre personal y cordial, como es de esperar en las palabras que un padre espiritual dirige a su comunidad predilecta, la que, entre todas las por él fundadas, fue motivo de menos preocupaciones y de mayores alegrías.

Pese a este carácter de intimidad, la importancia de la carta supera con mucho el círculo de los destinatarios. Ante todo, nos hace conocer al Apóstol, al permitirnos dar una mirada a lo profundo de su corazón. Ya el hecho de que, después de cuatro años de prisión y de los dolores y humillaciones consiguientes, tuviera ánimo para escribir todavía una carta destinada a avivar la «alegría en el Señor», dice mucho en favor de la grandeza de alma de este hombre. Entregado por completo en las manos de su Señor, no juzga de su situación personal y de sus proyectos sino desde el punto de vista de la utilidad que puedan tener para la causa del Evangelio. Con delicada cortesía aprecia la ayuda enviada, pero evita usar, al referirse a ella, la palabra «gracias», palabra que en cambio repite muchas veces en sus oraciones y exhortaciones, como para no comprometer su independencia de apóstol. Ya ha

llegado a la ancianidad (Flm 9), pero en su alma arde aún el fuego de la juventud, que estalla cuando ve a su grey amenazada por los agitadores judaizantes (3,2).

Rico es el contenido doctrinal de la carta. En el himno de 2,6-11 contempla Pablo a Cristo en su preexistencia, en su encarnación, humillación y exaltación. Junto con Col 1,15-20 ofrece este pasaje la síntesis más precisa de su cristología. Le sigue en importancia la doctrina de la justificación. La justicia que tiene valor ante Dios no viene —dice Pablo, aduciendo con fuerza impresionante su propia experiencia religiosa— de las obras de la ley, sino de la adhesión a Cristo por la fe (3,2-9). La escatología presenta, comparada con la de las cartas a los Tesalonicenses y la primera carta a los Corintios, un importante avance; en efecto, sólo en Flp 1,23 dice Pablo con toda claridad que ya la muerte corporal procura una unión con Cristo, que supera en mucho el actual estar en Cristo. Mientras dura la vida en la tierra, la salvación no está aún asegurada, pero el cristiano puede ya correr con toda confianza hacia el premio (3,12-14), seguro de que el que ha comenzado la buena obra con la vocación a la fe, la llevará a feliz término (1,6).

En las exhortaciones morales invita Pablo a conservar la concordia y la paz[1], a la humildad (2,3-5), pero ante todo a la alegría en el Señor[2].

4. La autenticidad de la carta, admitida hoy generalmente, se apoya en razones indiscutibles, como son los testimonios externos, que remontan hasta Clemente Romano y Policarpo (principios del siglo II), y el carácter inconfundiblemente paulino del contenido y de la forma. La unidad, en cambio, ha sido en ocasiones objeto de duda. La razón es que en 3,1 el autor parece querer terminar la carta; esta circunstancia y el paso brusco a 3,2 han llevado a algunos autores a considerar los últimos dos capítulos como una carta distinta, añadida más tarde. De otra parte, en cambio, se hace notar que una

1. Flp 1,27-2,4; 4,2-7.
2. Flp 2,17s.28s; 3,1; 4,4.

carta no podría comenzar en el rudo tono polémico de 3,2. La explicación podría hallarse en una posible interrupción en el dictado. La sugerencia no es gratuita, pues parte de la suposición de que la carta no necesariamente fue escrita en un solo día, y bien podía suceder que Pablo, al reanudar el dictado, tratara temas en los cuales no había pensado inicialmente. La carta, como se puede comprobar, ofrece en conjunto una serie de pensamientos diversos, cuya exposición no sigue orden sistemático.

5. Acerca del tiempo y lugar de composición véase «Cartas de la cautividad», «A modo de introducción».

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios católicos recientes:

J. KNABENBAUER, París 1912.
F. TILLMANN, Bonn [4]1931.
P. KETTER, Friburgo de Brisgovia 1937.
A. MÉDEBIELLE, París 1946.
J. HUBY, París [15]1947.
J.M. GONZÁLEZ RUIZ, Madrid 1956.

Comentarios protestantes recientes:

P. EWALD, Leipzig 1923.
E. LOHMEYER, Gotinga [9]1953.
W. MICHAELIS, Leipzig 1935.
M. DIBELIUS, Tubinga [3]1937.
G. HEINZELMANN, Gotinga [7]1955.

Introducción epistolar

Dedicatoria y saludo
1,1-2

[1] *Pablo y Timoteo, siervos de Cristo Jesús, a todos los santos en Cristo Jesús, que hay en Filipos, juntamente con los obispos y los diáconos:* [2] *gracia a vosotros y paz de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo.*

1 Timoteo, a quien Pablo asocia como remitente de la carta, había sido escogido por él en Listra como compañero de viaje (Act 16,1-3), y seguramente había tenido parte en la fundación de la Iglesia de Filipos. Cuando Pablo y Silas, libres de la prisión, juzgaron oportuno anticipar su salida de la ciudad (Act 16,40), parece que Timoteo y Lucas se quedaron algún tiempo más en ella, y pudieron continuar la obra de evangelización. Más tarde, según el relato de los Hechos (19,22), Pablo envió a Timoteo, en compañía de Erasto, de Éfeso a Macedonia, dándole así la oportunidad de pasar nuevamente por Filipos. Era, pues, bien conocido de aquella comunidad, y por 2,19-23 podía ésta comprobar la alta estima de que gozaba ante su maestro.

Al llamarse «siervos de Cristo Jesús», Pablo quiere decir no sólo que él y Timoteo han pasado a ser en todo propiedad de Jesucristo, como un esclavo es propiedad de su amo, sino, además, que fueron elegidos por él para cumplir una tarea en su reino. «Siervo» (δοῦλος), según el uso ya común en el Antiguo Testamento[3], es un título honorífico, casi un término oficial (Gál 1,10), que Pablo repite frecuentemente al lado del título de «apóstol»[4]. Entre los destinatarios se destacan en forma especial dos grupos de personas, «los obispos y los diáconos»; esta circunstancia deja suponer que se trata de per-

3. Cf. Sal 105,26; Jer 7,25; 25,4; 26,5; Is 41,9; 42,1; 44,1s; 49,5, etc.
4. Rom 1,1; Tit 1,1.

sonas responsables de la marcha de la comunidad. Por el significado mismo del título, los obispos (= vigilantes o inspectores) debían ser los presidentes, y los diáconos (= servido- 2
res) sus auxiliares. La bendición es la misma que en las otras cartas dirigidas a comunidades.

Los obispos y los diáconos de Filipos.

La dedicatoria de la carta a los Filipenses es de especial importancia, porque es el primer pasaje, entre los escritos de Pablo, en que aparece el término «obispo» *(episkopos).* Más tarde, en las epístolas pastorales, las funciones de los obispos están ya claramente determinadas, pero el título mismo no se encuentra, fuera de este pasaje, más que en otros dos lugares del Nuevo Testamento: en 1Pe 2,25, aplicado a Cristo, a quien se llama «pastor y obispo de nuestras almas», y en Act 20,28, cuando Pablo se dirige a los presbíteros, o ancianos de Éfeso, convocados por él en Mileto: «Cuidad de vosotros mismos y de todo el rebaño en que el Espíritu Santo os ha constituido obispos para apacentar la Iglesia de Dios, que él adquirió con su sangre.» El oficio de los obispos es, por consiguiente, el de pastores, el de presidir, en calidad de tales, la comunidad; el título, en cambio, es todavía fluctuante, dado que, los mismos a quienes aquí se da el título de «obispos», reciben poco antes el de «presbíteros» (Act 20,17).

Por otra parte, todo lleva a pensar que tampoco el oficio correspondía exactamente al de nuestros obispos actuales, sino que se trataba de los jefes de las comunidades locales, que desempeñaban sus funciones colegialmente [5]. Las atribuciones de jefe monárquico residían en el Apóstol mismo. Así se puede explicar que en una comunidad tan reducida como la de Filipos se pueda hablar de varios «obispos» (1,1). En todo caso, esta explicación es más obvia que la que pretende ver en los obispos aquí mencionados a los jefes monárquicos de las comunidades vecinas.

---

5. Cf. comentario a 20,28.

En cuanto al término «diácono», lo encontramos también en las primeras cartas de Pablo, pero usado sólo en sentido genérico, para designar un servicio cualquiera. Aquí es donde aparece por primera vez en sentido técnico. El hecho de que se los presente como formando un solo grupo con los obispos lleva a pensar que también los diáconos estaban investidos de una función eclesiástica, aunque bajo la dependencia de aquéllos, como lo sugiere el nombre mismo [6].

Acción de gracias y oración por los filipenses 1,3-11

[3] *Doy gracias a mi Dios cada vez que me acuerdo de vos-*
otros, [4] *y siempre, cuando hago la oración, todas mis súplicas*
por todos vosotros las hago con gozo, [5] *por vuestra participa-*
ción en el Evangelio desde el primer día hasta ahora, [6] *teniendo*
esta confianza: que el que empezó entre vosotros la obra buena,
la llevará a su término hasta el día de Cristo Jesús. [7] *En efecto,*
justo es que yo tenga estos sentimientos con respecto a todos
vosotros, porque os tengo en mi corazón, partícipes como sois
todos vosotros de mi gracia, tanto en mis cadenas como en la
defensa y consolidación del Evangelio. [8] *Pues Dios me es tes-*
tigo de cuántos deseos tengo, en las entrañas de Cristo Jesús,
de estar con todos vosotros. [9] *Y ésta es mi oración: que vuestro*
amor todavía abunde más y más en conocimiento perfecto y
en toda sensibilidad, [10] *hasta que lleguéis a discernir los valores*
de las cosas, para que así seáis puros e irreprochables para el
día de Cristo, [11] *llenos del fruto de justicia por Cristo Jesús,*
para gloria y alabanza de Dios.

3-4 La introducción a la carta está concebida en términos particularmente afectuosos. Pablo habla a los filipenses de corazón a corazón. Cada recuerdo de ellos le mueve a gratitud para con Dios, y cada oración que por ellos hace es motivo de profundo gozo. Hallamos aquí por primera vez el término

6. Cf. comentario a Act 6,1-7 y el excursus que sigue a 1Tim 3,7.

«gozo», que luego aparecerá a cada paso, pudiendo decirse que la carta es un himno a la alegría.

Pablo se refiere concretamente a lo que para él es motivo 5
de gozo y de gratitud a Dios. A partir del primer anuncio, en Filipos no sólo se dio buena acogida al Evangelio, sino que, además, aquellos cristianos, recién convertidos, entraron en seguida a tomar parte valerosamente en su difusión. El noble ejemplo de Lidia, comerciante en púrpura, y del valiente carcelero[7] debieron contribuir no poco a que también otros dieran su apoyo al Evangelio y a los misioneros. Si se tiene en cuenta que con la palabra «participación» (κοινωνία) Pablo designa muchas veces donativos[8], se puede pensar que también aquí haga alusión al generoso obsequio hecho a él anteriormente, y ahora repetido[9]. Al librar al Apóstol de las preocupaciones materiales, los filipenses le dan mayor libertad para sus trabajos apostólicos, y así los frutos son también resultado de sus donativos; son, pues, colaboradores en la difusión de la fe, y su colaboración es una buena obra, aun-
que, desde luego, todavía no se vean los frutos; Dios, que 6
reparte sus dones a manos llenas (Ef 3,20), no dejará de proseguir en los fieles la obra comenzada y de llevarla a feliz término «hasta el día de Jesucristo», el día de su retorno glorioso, de la gran cosecha al fin de los tiempos.

Los sentimientos de gozo por lo conseguido hasta ahora y 7
de confianza en la perseverancia hasta el fin, son para Pablo más que justos; en esto cree estar plenamente de acuerdo con sus filipenses, con todos los cuales, sin excepción alguna, se siente tan unido, que sin exageración puede decir que los lleva en el corazón. Pablo conoce además la fidelidad de ellos hacia su persona. En toda ocasión ha hallado consuelo en su amor filial, en su apoyo efectivo y en su corazón; consuelo durante los años de prisión, en que no ha cesado de obrar como enviado de Cristo (cf. Ef 6,20); consuelo «en la defensa» que de sí y de la causa de Cristo tuvo que hacer ante el tribunal del César; consuelo, finalmente, en la «consolidación del Evange-

7. Act 16,14s.29-34.
8. Rom 15,26; 2Cor 9,13; Flm 6.
9. Cf. 4,15s; 4,10.18.

lio», que ha podido asegurar aun durante su prisión (v. 12ss). Los filipenses han sido sus compañeros en todo; no sólo compañeros en los padecimientos, sino, usando una expresión sorprendente, pero no rara en Pablo, «compañeros de mi gracia»; y gracia es para él todo lo que viene de la mano de Dios, por doloroso que resulte personalmente. En tales expresiones es donde se ve mejor la solidez de la fe y el heroísmo de este hombre, inquebrantable después de casi cinco años de cautividad.

8 Con gusto quisiera estar en medio de sus hijos, más aún,
cuidar de cada uno en particular. Pero se apresura a declarar
que sus deseos no nacen de motivos humanos; Dios es testigo
de que no lo anima otra cosa que el amor de Cristo. Siéndole
imposible por ahora ver cumplidos sus anhelos, pide a Dios
9 conceda a los filipenses lo que él quisiera procurarles: que
crezca cada vez más en ellos el amor, y con el amor el conocimiento y el interés de los unos por los otros; en una palabra, la delicadeza cristiana.

10 En una sociedad que apenas acababa de desligarse del
paganismo, que vivía aún dentro del ambiente pagano y carecía de tradición cristiana, era desde luego difícil ver claro en muchas circunstancias y situaciones de la vida diaria; Pablo les declara que su criterio de juicio ha de ser siempre la búsqueda sincera de la verdad, iluminada por el Evangelio y acompañada de un fino sentido de comprensión y de amor sincero. Fácil les será entonces discernir lo más perfecto; permanecerán incólumes en medio del ambiente pecaminoso del
paganismo que los rodea, puros y sin mancha podrán salir al
11 encuentro del día de Cristo y comparecer seguros ante el juez,
«llenos del fruto de justicia por Cristo Jesús». El fruto que pende del árbol no es obra del hombre, sino de aquel que lo hace crecer; pero el hombre debe aportar también su contribución personal. Otro tanto sucede con el «fruto de justicia», que el hombre debe cosechar en abundancia. Su riqueza redundará luego en gloria de Dios.

1. *Noticias personales*
1,12-26

Perspectivas y esperanzas del Apóstol

12 *Hermanos, quiero que sepáis que mi situación ha redun-*
dado más (y más) en progreso del Evangelio, 13 *hasta tal punto,*
que en todo el pretorio y entre todos los demás se han mani-
festado mis cadenas en Cristo, 14 *y la mayor parte de los her-*
manos, cobrando confianza en el Señor a causa de mis ca-
denas, han redoblado su audacia para predicar sin miedo la
palabra de Dios.

15 *Algunos, es cierto, proclaman a Cristo por envidia y ri-*
validad; pero otros, con buenos sentimientos. 16 *Éstos lo hacen*
por amor, sabiendo que estoy puesto para defensa del Evange-
lio; 17 *los de la rebeldía, anuncian a Cristo, no con pureza de*
intención, creyendo que suscitan tribulación a mis cadenas.
18 *Pero ¿qué importa? En todo caso, como quiera que sea, por*
hipocresía o por sinceridad, Cristo es anunciado, y de esto me
alegro y me seguiré alegrando. 19 *Pues yo sé que esto redun-*
dará en salvación mía, por causa de vuestra oración y por la
asistencia del Espíritu de Jesucristo, 20 *según mi ávida expec-*
tación y mi esperanza de que en nada seré defraudado, sino
que, con toda valentía, ahora como siempre, Cristo será públi-
camente magnificado en mi cuerpo, ya sea mediante la vida,
ya sea mediante la muerte. 21 *Pues para mí, el vivir es Cristo;*
y el morir, una ganancia. 22 *Pero si el vivir en carne, esto me*
supone una actividad fructuosa, yo no sé qué escoger. 23 *Me*
encuentro en esta alternativa: por una parte, aspiro a irme y
estar con Cristo, lo que, sin duda, sería lo mejor; 24 *pero, por*
otra parte, creo que permanecer en la carne es más necesario
para vuestro bien. 25 *Y confiado precisamente en esto, sé que*
me quedaré y que estaré con todos vosotros, para vuestro pro-
greso y gozo en la fe; 26 *para que, por mi nueva presencia*
entre vosotros, tengáis en mi persona un abundante motivo de
gloriaros en Cristo Jesús.

12 Dadas las relaciones cordiales que existen entre el Apóstol y los filipenses, es muy natural que sus noticias personales sean en este caso más detalladas que en las otras cartas. Les informa, ante todo, acerca del estado de la predicación del Evangelio, más importante para él que su bienestar personal. Su prisión no ha causado daño alguno a la causa del Evangelio; por el
13 contrario, ha sido una ventaja. En efecto, en todo el «pretorio», es decir, dentro de la guardia pretoriana, como en círculos más amplios, se conoce el motivo de la prisión del Apóstol y se habla del mensaje que él anuncia. Todo ha sucedido «en Cristo»; él lo ha dispuesto así, y el hecho de que en todas partes se mencione el nombre de Cristo es un servicio a la causa del Evangelio.

Según noticia de los Hechos (28,16), al llegar Pablo a Roma, recibió autorización de vivir en una casa particular, bajo vigilancia permanente de un soldado. Dado el cambio frecuente de guardia, en el lapso de dos años Pablo debió hacerse conocido de gran parte de los soldados imperiales, a los cuales seguramente anunció el mensaje de Cristo, como antes al carcelero de Filipos (Act 16,23-34). Es más, por 4,22 parece que conquistó a algunos de ellos para la fe. En todo caso, para los soldados era imposible sustraerse a la fuerza de su personalidad, como no pudieron escapar a ella las 276 personas que viajaban a bordo de la nave durante la tormentosa travesía de Creta a Malta, todas las cuales se hallaron pronto pendientes de la palabra del prisionero y se sometieron a sus órdenes (Act 27). En esta forma, la prisión dio al Apóstol la oportunidad de llevar el mensaje de Cristo a ambientes en que de otra manera no habría podido penetrar.

14 Otro resultado positivo fue el nuevo impulso que la presencia del Apóstol cautivo dio a la actividad misionera en Roma. Al ser testigos de la serenidad con que por Cristo llevaba sus cadenas, la mayoría de los hermanos de la ciudad, venciendo la indecisión y el miedo, anunciaba con gran celo y valor la palabra de Dios. En medio de la comunidad había de nuevo un hombre que arrastraba consigo a los demás, que sabía disipar dudas y preocupaciones, que avivaba el fuego de los primeros años.

No todo era, sin embargo, motivo de alegría en aquel des- 15
pertar. El Apóstol, suficientemente sagaz, comprendió que algunos obraban por móviles poco honestos, Aguijoneados por la envidia se negaban a reconocer los éxitos del Apóstol, y por todos los medios trataban de llamar la atención hacia sus propios triunfos, para atraer hacia sí la gente. Pablo no dice que éstos enseñaran una doctrina falsa, ni parece que fuera así, pues de otra manera se habría vuelto enérgicamente contra ellos. Afortunadamente frente a éstos había otros que, animados de buenos sentimientos, redoblaban su celo y predicaban la palabra de Dios con entrega absoluta al Señor.

Este segundo grupo, auténticos misioneros, reconocía la mi- 16
sión divina de Pablo en la predicación del Evangelio. El anuncio de Cristo había atraído sobre él el odio de los judíos, que lo acusaron y lo hicieron encarcelar (Act 21, 27-40). El proceso que estaba en curso no era, pues, precisamente contra él, sino contra la causa del Evangelio. Su apología ante el tribunal es una defensa del Evangelio, y si la ha hecho ha sido por mandato de Dios. De esto tienen noticia ya muchos, que al saberlo sienten veneración y cariño hacia el Apóstol prisionero.

Pero otros, que también manifiestan un celo extraordinario 17
en la predicación, lo hacen para mantener a la gente alejada del Apóstol y adicta a ellos. Se imaginan, incluso, que con sus propios éxito herirán al Apóstol en su pretendida ambición y le causarán nuevos sufrimientos. No puede menos de condenar tales sentimientos, calificando de «impuras» sus intenciones; pero contra su grandeza de alma fracasan todos los propósitos obscuros; su propia persona no le interesa, le interesa sólo la
causa de Cristo. Con tal que Cristo sea anunciado, poco im- 18
porta que quien lo anuncie obre hipócritamente. Es anunciado, y esto llena al Apóstol de sincero gozo.

Con las palabras «me alegro» termina Pablo sus noticias sobre el estado de la obra misionera en Roma, pero agrega todavía, refiriéndose a su situación personal, a sus proyectos
y esperanzas: «y me seguiré alegrando». La alegría que mani- 19
fiesta a este respecto no se debe a que el estado del proceso le inspire optimismo y lo haya llevado a la convicción de que todo terminará bien. Tampoco entra en juego el instinto de

conservar la vida. Cuando, casi en tono triunfal, declara: «Yo sé que esto redundará en salvación mía», entiende no la absolución judicial, sino la salvación en Dios, de la cual no se verá privado aun en el caso de ser condenado a muerte. En esta seguridad se funda su alegría, contando con las oraciones de los fieles y con la asistencia del «Espíritu de Jesucristo», del Espíritu Santo, que Cristo al separarse de los suyos prometió enviarles como «paráclito», ayuda y abogado (Jn 14,16).

20 Con tales garantías, nada tiene que temer; «todas las cosas colaboran para el bien de quienes aman a Dios» (Rom 8,28); las consecuencias de este principio bien puede referirlas a sí mismo, seguro como está de ser verdadero discípulo de Cristo. Por eso no siente temor de ser confundido, ya que la reprobación no depende de lo que los tribunales humanos decidan, sino del juicio de Dios. Y por Dios está resuelto a sacrificarlo todo. Ya anteriormente, en el curso de sus trabajos y sufrimientos apostólicos, cuyas huellas lleva impresas como «marcas de Jesús» (Gál 6,17), Cristo ha sido siempre glorificado en su cuerpo, y lo será en adelante. Que la sentencia del tribunal del César le devuelva la libertad o lo lleve a la muerte, algún día el mundo tendrá que reconocer con toda evidencia la victoria de Cristo. De ahí la perfecta tranquilidad, es más, el sincero gozo con que contempla ambas posibilidades.

21 Hasta aquí el Apóstol ha hablado sólo para desahogarse
en medio de su gran amor al Señor. Del proceso mismo no
hemos sabido nada, pero, en cambio, nos ha sido posible mirar
muy hondo en su alma, penetrada toda de Cristo. Sólo desde
este punto de vista se puede entender todo el alcance de sus
palabras «para mí el vivir es Cristo», que, con Gál 2,20, es
la expresión más concisa y exacta de su unión con Cristo. El
nombre de «Cristo» expresa todo el sentido, objeto y fin de
su vida. Morir significa para él una ganancia, porque la muerte
no haría otra cosa que acercarlo más a su fin, siendo, por
22 consiguiente, preferible a la vida. Pablo saldría entusiasmado
a su encuentro, pero le viene súbitamente otra idea: en caso
de ser absuelto, el continuar viviendo le dará la posibilidad de
seguir trabajando por Cristo, de ganar nuevas almas para él
y de afirmar más a los fieles en su amor. Tal es el fruto de

su trabajo en el campo que le ha sido señalado. Esta idea lo lleva por sí sola a pensar de nuevo con entusiasmo en la vida,
de suerte que en definitiva no sabe qué elegir. Si piensa en sí 23
mismo, desearía levantar su tienda de la tierra, para estar
«con Cristo», situación incomparablemente mejor. Pero si pien- 24
sa en sus hijos espirituales, particularmente en los filipenses, que no se resignan a perderlo como padre, no puede menos de seguir deseando la vida, para ocuparse de la salvación de ellos.

La segunda perspectiva gana sus preferencias. Mas no es 25
a Pablo, sino a Dios, a quien toca decidir; de antemano acepta con gozo su decisión. Sin embargo, tiene la persuasión de que seguirá viviendo para bien de sus hijos; tiene tan firme esperanza en ellos, que se atreve a decir: «sé que me quedaré». Esta seguridad se basa no tanto en el estado del proceso, cuanto en la plena confianza de que Dios no privará a la comunidad de lo que juzga todavía necesario.

Ahora, pues, se siente ya de nuevo en Filipos. Animada por 26
el fuego de su palabra, la comunidad hará nuevos progresos, se afirmarán con nueva alegría y entusiasmo en su adhesión a Cristo, que es un motivo de orgullo, un gloriarse en Cristo; esta gloria, así lo espera, aumentará indeciblemente cuanto él pueda regresar de nuevo a Filipos. No otra es la ganancia para Cristo esperada de su liberación.

«Estar con Cristo» (Flp 1,23).

Pese a la plena confianza que tiene en la absolución del tribunal, Pablo cuenta también con la posibilidad de una condena a muerte. Moriría entonces como mártir por Cristo. Pasando por una muerte tal, tiene la convicción de que entrará en un estado que él designa con la expresión «estar con Cristo». Es el mismo pensamiento que en 2Cor 5,8 se expresa bajo la forma «estar en Cristo». El estado aludido se inicia no con la parusía, sino inmediatamente después de morir; sólo así tiene sentido la argumentación del Apóstol. Tenemos, pues, aquí una afirmación clara acerca del llamado «estado intermedio», es

decir, del lapso que transcurrirá entre la muerte de cada individuo y la parusía. Es cierto, Pablo habla directamente de sí mismo, porque es él quien se encuentra entre la vida y la muerte, pero nada deja suponer que respecto de los demás piense en otra forma. Sus palabras tienen igual valor para todos los que mueren «en Cristo».

Escasas son las afirmaciones del Nuevo Testamento en relación con el «estado intermedio» del hombre. En Pablo, concretamente, fuera de este pasaje sólo podríamos mencionar el de 2Cor 5,1-10, pasaje que, por lo demás, es poco claro y se presta a diversas interpretaciones. En los Evangelios, la declaración más explícita es la promesa de Jesús al buen ladrón: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43). Varias son las preposiciones usadas para indicar la relación que se inicia entre los que mueren y Cristo: σύν (con), πρός (junto a), μετά (con); con cada una de éstas se forman expresiones tales como «estar con Cristo» (Flp 1,23); «vivir en él» (1Tes 5,10); «habitar junto al Señor» (2Cor 5,8); «estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43). Las tres preposiciones tienen el mismo significado, e indican todas la comunión con Cristo. Es de notar en estos casos la ausencia de la preposición ἐν (en); la razón es que para Pablo el cristiano está «en Cristo» sólo durante la vida terrena. Estas observaciones demuestran cómo el lenguaje mismo distingue ya diversas etapas que el hombre debe superar en el proceso de su perfección.

Por el acto sacramental del bautismo el hombre es injertado a Cristo. Si en el bautismo ha muerto y resucitado con él, vive «en Cristo». Esta fórmula, usada más de cien veces, expresa la misteriosa unión íntima del cristiano con su Señor glorificado. En Cristo es él una «nueva creación» [10], entra, por tanto, en posesión de una vida nueva, sobrenatural. Todas las manifestaciones de esta nueva vida proceden de la obra de Cristo, que obra en él. Mas por sublime que sea tal estado, es todavía imperfecto desde muchos puntos de vista; sobre todo, no es aún definitivo [11]. Además, durante su vida mortal, el cristiano

---

10. 2Cor 5,17; Gál 6,15; Ef 2,10.
11. Flp 3,12-14; 1Cor 4,4; 9,27; 10,12.

lleva aún a cuestas todo el peso de su condición terrena, y la obra misteriosa de Dios en él permanece todavía oculta a sus ojos e incluso, salvo raras excepciones, a la capacidad de percepción de su corazón, de suerte que sólo por la fe la puede percibir. Será la muerte la que ponga fin a su «estar en Cristo», para transformarlo en un «estar con Cristo». Este estado aparece a Pablo incomparablemente mejor; por eso considera la muerte como una ganancia, y piensa con nostalgia en ella.

El que vive «en Cristo», le entrega toda su voluntad (Gál 2,20); aparentemente entra en un estado de pasividad, pero de hecho inicia una actividad enteramente nueva, recibida de lo alto. Cuando Dios vincula a sí al hombre, no lo encadena, sino hace que él mismo se acerque voluntariamente. Es entonces cuando con propiedad se puede considerar libre. El amor del Todopoderoso no puede empobrecer a la criatura; es, por el contrario, su mayor riqueza. Al adquirir la condición de cristiano, la personalidad natural del hombre se ve, por tanto, elevada a un grado superior de su existencia; pero al grado más alto llega sólo cuando, por la muerte, entre en el estado que se llama «estar con Cristo». Ya la expresión misma sugiere la nueva perfección: el hombre está al lado de su Señor que mora en los cielos.

Los rasgos esenciales que caracterizan este estado son los siguientes: la fe cede el puesto a la visión cara a cara (1Cor 13,12), y la esperanza se transforma en visión beatífica (Rom 8,24). Con todo, esta condición beatífica que sigue a la muerte no es todavía el último grado de perfección, porque de ella goza solamente el alma, mientras el cuerpo permanece en el sepulcro. La separación de las partes constitutivas del hombre terminará sólo cuando, en el momento de la resurrección universal, el alma se reúna de nuevo con el cuerpo. Así se comprende cómo al grado más alto y definitivo de perfección en Dios no se llega sino con el retorno glorioso de Cristo.

Hasta aquí, las ideas del Apóstol son suficientemente claras. La dificultad surge cuando se compara el texto de Flp 1,23 con el conjunto de sus afirmaciones escatológicas [12]. Antes de

---

12. Véase también el excursus que sigue al comentario a 2Cor 5,1-10.

la segunda carta a los Corintios, Pablo habla de reunión con Cristo sólo en relación con la parusía [13] o, al menos, la presupone siempre que alude al «día del Señor». Viene entonces la pregunta: ¿Pueden compaginarse tales afirmaciones con las que hace más tarde acerca del estado intermedio? ¿En las esperanzas del Apóstol con relación al futuro se ha obrado algún cambio esencial, o un progreso, o simplemente un cambio de perspectiva?

Sin detenernos aquí a estudiar los múltiples aspectos que ofrece el problema de la escatología paulina, baste observar lo siguiente, para facilitar la comprensión de Flp 1,23: todas las cartas atestiguan claramente que la mirada del Apóstol permanecía invariablemente fija en el día del retorno de Cristo, alimentara o no la esperanza de compartir personalmente este día. Es la gran meta a la cual aspira ansiosamente como cualquier otro cristiano; el solo pensar en ella le infunde consuelo en el dolor, ánimo en medio de los peligros, fuerza de voluntad y constancia en la lucha, y es el mayor motivo que propone a los fieles para animarlos a cumplir sus exhortaciones.

La parusía de Cristo es el tema de sus primeras cartas, las cartas a los Tesalonicenses, pero de ella se ocupa también en la última de sus cartas, la segunda a Timoteo. Ante la inminencia de la muerte, vuelve la mirada atrás para recordar el buen combate en que se ha batido y la carrera que ha cumplido, y espera recibir la corona de justicia que le dará «en aquel día el Señor, el juez justo», y no sólo a él, «sino también a todos los que hayan mirado con amor su aparición» (2Tim 4,6-8).

También en la carta a los Filipenses, en la cual habla del retorno del alma a Cristo en el momento de la muerte, alude repetidas veces a la parusía [14]. El solo hecho de que en esta carta ambas esperanzas aparezcan reunidas, deja entrever que para Pablo no pueden ser contradictorias. El estado de felicidad, hasta cierto punto provisional, de quien se halla junto a Cristo, es ya un preludio de la glorificación final en la parusía; de

---

13. 1Tes 4,13-18; 1Cor 15,50-58.
14. Flp 1,6.10; 2,16; 3,20s; 4,5.

ahí que a veces fije la mirada en el uno, a veces en el otro de estos dos términos.

Ahora bien, nadie se atrevería a sostener que, cuando escribió la segunda carta a Timoteo, Pablo había perdido ya de vista lo dicho en la carta a los Filipenses sobre el estar junto a Cristo después de la muerte, y con todo, no es el pensamiento que predomina ahora, cuando sería más de esperar, dada la inminencia de la muerte. En forma análoga, de su silencio en las primeras cartas no se puede concluir sin más que Pablo no tenía entonces esta esperanza, tanto más que en todos sus escritos no se encuentra una sola palabra que justifique tal conclusión, ni menos aún la hipótesis de un sueño del alma durante el estado intermedio.

No se puede negar, sin embargo, que el silencio de la primera carta a los Tesalonicenses llama la atención. Los tesalonicenses se hallaban tristes por los hermanos que habían muerto, y Pablo los consuela recordándoles la resurrección y la reunión de nuevo con ellos en el día de la parusía. Al no hablarles de que los muertos están ya «con Cristo», los priva de un motivo de consuelo que habría contribuido mucho a tranquilizarlos en relación con la suerte de los difuntos. ¿Puede creerse que por entonces Pablo no sabía aún lo que sucede en el estado intermedio? Sería, naturalmente, exagerado responder sin más afirmativamente; pero tampoco se puede excluir del todo una suposición en este sentido. Si tal era el caso, sería importante recordar que no todo le fue comunicado en las revelaciones de Damasco; Jesús lo prepara en aquella ocasión para otras (Act 26,16), y nada impide suponer que precisamente en este punto haya enriquecido más tarde los conocimientos de su apóstol (cf. 2Cor 12,1). Pablo mismo debió llegar a una idea más precisa sobre el estado intermedio del hombre a medida que el pensamiento de una parusía inminente se iba alejando. Sabía bien que él, como los demás cristianos, permanecía en íntima unión con Cristo durante los años de la vida terrena, y era imposible que la muerte rompiera esta intimidad, ni siquiera por poco tiempo. El alma debía, pues, volver a Cristo ya desde el momento de la muerte.

2. *«Llevad una vida digna del Evangelio»* 1,27-2,18

Frente cerrado ante los adversarios 1,27-30

27 Solamente, llevad una vida digna del Evangelio de Cristo, para que, ya sea que vaya a veros, ya sea que esté ausente, oiga yo decir de vosotros que estáis firmes en un solo Espíritu, luchando a una por la fe del Evangelio, 28 sin dejaros amedrentar en nada por los adversarios, lo cual es para ellos indicio cierto de perdición; pero para vosotros, de salvación. Y esto procede de Dios; 29 porque a vosotros os ha sido concedido ser para Cristo, no sólo creyendo en él, sino también sufriendo por él, 30 librando el mismo combate que visteis en mí y que ahora oís decir de mí.

27 El Evangelio de Cristo es mensaje, pero también fuerza de Dios, que da la vida sobrenatural[15]. Su posesión significa para los filipenses una gran riqueza. Pero Pablo quiere saber si su adhesión a este Evangelio es tan sincera, que estén firmemente decididos a encauzar por él toda su vida moral y religiosa; quisiera, sobre todo, tener la seguridad de que no se han apartado en un ápice del único Espíritu divino que recibieron en el bautismo. Si es así, podrán unidos por unos mismos sentimientos, luchar como ejército invencible en de-
28 fensa de su fe cristiana. Tampoco se dejarán atemorizar por las burlas y el odio de quienes les hacen la guerra. Inevitable es la división en dos campos contrarios, el uno por Cristo, el otro contra Cristo. Mas si las filas de Cristo se mantienen unidas —esto deberán tomarlo en cuenta los enemigos—, la victoria final está asegurada; no necesariamente en la primera fase de la batalla, que se lleva a cabo aquí en la tierra, pero sí en la última, que se decide en el juicio final. En Cristo está

15. Rom 1,16; véase el excursus que sigue a Rom 1,7.

la salvación eterna; lejos de él, la eterna perdición. Tal es el juicio de Dios.

Creer en Cristo es una gracia; dar pruebas de la fe pade- 29
ciendo por Cristo es gracia aún mayor (cf. Col 1,24) y la más
segura garantía de la eterna salvación (Rom 8,17). Para alentar 30
más a los filipenses, Pablo les dice que así como fueron anteriormente sus compañeros en la lucha, lo son ahora en el sufrimiento, y les recuerda lo que en un tiempo tuvo que soportar en medio de ellos (Act 16, 19-24); nunca olvidarán, seguramente, lo que un día vieron con sus propios ojos. Y ahora oyen que su Apóstol se ve de nuevo en la necesidad de luchar por la vida y por la libertad, esta vez ante el tribunal del César. La conciencia de compartir hasta cierto punto su misma suerte debe consolarlos e infundirles valor.

Por estas palabras de Pablo se ve que la comunidad era por entonces víctima de sus adversarios; con todo, no parece del caso pensar en una verdadera persecución. Probablemente la chusma pagana que, con su alboroto, había hecho encarcelar y azotar a Pablo y a Silas (Act 16,22s), volvió más tarde su odio contra los miembros de la Iglesia local, por ellos fundada. Mientras los fieles vivan en este mundo enemigo de Dios, tendrán que pasar por días difíciles [16].

Humildad en el servicio de la Iglesia, a ejemplo de Cristo 2,1-11

[1] *Si hay, pues, en Cristo alguna exhortación, algún aliento de amor, alguna comunicación de Espíritu, algo de entrañable ternura y compasión,* [2] *colmad mi alegría siendo del mismo sentir, teniendo el mismo amor, una sola alma, idénticos sentimientos.* [3] *Nada hagáis por rivalidad ni por vanagloria, sino más bien, con humildad, teniéndoos recíprocamente unos a otros por superiores;* [4] *no atendiendo cada uno solamente a lo suyo, sino también a lo de los otros.*

16. Cf. 1Tes 3,4; 2Tim 3,12; Jn 15,18s.

[5] *Tened entre vosotros estos sentimientos, los mismos que tuvo Cristo Jesús:*
[6] *el cual, siendo en forma de Dios,*
no retuvo como un bien inalienable el ser igual a Dios,
[7] *sino que se despojó a sí mismo,*
tomando condición de esclavo,
haciéndose semejante a los hombres.
Y presentándose en el porte exterior como hombre,
[8] *se anonadó a sí mismo,*
haciéndose obediente hasta la muerte,
y muerte de cruz.
[9] *Por lo cual Dios, a su vez, lo exaltó,*
y le concedió el nombre
que está sobre todo nombre,
[10] *para que, en el nombre de Jesús,*
toda rodilla se doble (Is 45,23)
en el cielo, en la tierra y en el abismo;
[11] *y* toda lengua confiese (Is 45,23)
(que) Jesucristo (es) Señor,
para gloria de Dios Padre.

1 Si la comunidad está en la necesidad de cerrar filas para
oponerse a los adversarios, debe comenzar por hacerse fuerte
en sí misma, procurando la verdadera armonía entre sus miem-
bros. El tono penetrante y al mismo tiempo cordial de las pa-
labras deja ver cuánta importancia concede el Apóstol a este
aspecto. En una frase que consta de cuatro miembros de cons-
trucción análoga, cuya fuerza de expresión aumenta por la
ausencia de verbo, Pablo evoca todos los vínculos de orden
humano y religioso que existen entre ellos, e insta así a los
2 filipenses a conservar la armonía de pensamiento y de acción
y a arraigarla en la caridad mutua. El gozo que siente por
3 ellos se ve todavía obscurecido por una sombra; es su deber
borrarla. Peligro y seria amenaza contra la armonía es la
búsqueda indigna y egoísta del favor ajeno, el espíritu de riva-
lidad y la vanagloria. Quien se deja llevar de tales sentimientos,
busca cómo desacreditar a su hermano, cómo hacerle sombra
para que la propia luz resalte. Pablo los condena, y exige la

humildad. El humilde se complace en reconocer el bien del prójimo, y no olvida las propias deficiencias y debilidades; por
eso no tiene dificultad en ceder la precedencia a los demás, en 4
someterse y en mostrarse dispuesto a servir a la comunidad. El egoísmo destruye la unidad, el amor la fomenta.

El ejemplo más elevado y obligante que Pablo puede pre- 5-11
sentar a los filipenses es el de Cristo: revestíos de los mismos sentimientos que él tuvo. Sigue luego un pasaje (6-11) que, por la solemnidad del lenguaje y su construcción poética, parece ser parte de un himno; como tal, en efecto, se suele considerar hoy día. Tema dominante en él no son ya los sentimientos ejemplares de Cristo, sino la obra misma de salvación cumplida por Cristo y presentada aquí en sus diversas etapas. El contenido es, pues, cristológico y soteriológico, no ético; pero esto no impidió a Pablo servirse del himno con fines éticos y aprovecharlo para su parenesis. Se impone, sin embargo, reconocer que la transposición no podía hacerse sin cierta violencia, y que sobre todo los versículos 9-11 no encuadran en la finalidad dada aquí al himno. Importaría saber entonces si efectivamente Pablo escribió el himno para el pasaje en que se encuentra actualmente, lo cual parece discutible. ¿No se tratará quizá de un fragmento que ya existía en alguna liturgia antigua y que el Apóstol incluyó en la carta a los Filipenses, como lo hizo con otros himnos antiguos en Ef 5,14 y en 1Tim 3,16? Tal es la opinión de E. Lohmeyer en su escrito *Kyrios Iesus* (1928), aceptada luego por autores cada vez más numerosos [17].

De hecho, importante argumentos favorecen esta opinión: el vocabulario, que no es paulino, el estilo y, sobre todo, el pensamiento teológico, de sabor arcaico. En su teología, Pablo pone el acento en la oposición entre muerte y resurrección, mientras aquí predomina el contraste entre humillación y exaltación, y ni siquiera se menciona la resurrección; según Pablo, el universo se divide en «lo que está en los cielos y lo que está sobre la tierra» [18], y nunca habla del «abismo» como de la

17. Cf. J.R. Geiselmann, *Jesus der Christus*, 1951, p. 130-154.
18. Ef 1,10; Col 1,16.20.

escala ínfima. También la doctrina de la redención ofrece notables diferencias, ya que el himno se mantiene en este punto en la línea de la tradición sinóptica (cf. Mc. 10,45 par). La cristología hace pensar en el discurso de Pedro el día de Pentecostés: «Dios ha hecho Señor y Mesías este Jesús a quien vosotros crucificasteis» (Act 2,36). Es posible que el himno haya tenido su origen en los círculos de la catequesis de Pedro.

6-7 El himno comienza presentando al Salvador en su ser anteterreno, en su preexistencia, donde vive «en forma de Dios» (ἐν μορφῇ Θεοῦ), y que es el ámbito en que se halla y que determina su modo de ser. Es evidente que Dios, siendo espíritu puro, no tiene «forma» en el sentido humano del término; en la expresión «forma de Dios» se entiende comúnmente la «gloria (δόξα) de Dios» a la cual se refiere Cristo en la oración sacerdotal, cuando dice: «Y ahora, glorifícame tú, Padre, junto a ti mismo, con la gloria que yo tenía junto a ti antes que el mundo existiera» (Jn 17,5). Consecuencia de esta manera de ser «en forma de Dios» es el «ser igual a Dios», la dignidad divina, que compete por naturaleza a Cristo preexistente. Por esto no es admisible entender el versículo 6*b* en el sentido de que Cristo considera el ser igual a Dios como algo que debía conquistar, como un botín *(rapinam)* que debía cobrar, cayendo, en cierto modo, en la tentación de arrebatarlo o conquistarlo; sino que debe entenderse (pues la voz ἁρπαγμός tiene también este sentido) que Cristo había considerado el ser igual a Dios como algo que no debía retener ni utilizar.

Se despojó, pues, de la gloria que le era propia (literalmente: «se vació»), tomando la forma de esclavo. Uno se puede privar sólo de lo que ya posee, no de aquello a lo cual simplemente aspira, o debería aspirar. El mismo sentido tienen las palabras que leemos en 2Cor 8,9: «Por nosotros se hizo pobre, siendo rico, para que vosotros fuerais enriquecidos con su pobreza.»

El Verbo preexistente, al encarnarse cambió su gloria por la forma de «esclavo» (δοῦλος), que aquí no tiene el sentido social, que no podría aplicarse a Jesús; designa al hombre en su bajeza y absoluta dependencia, en contraste con la gloria y dominio universal de Dios. Puede ser que esta palabra, y

quizá el himno entero, guarden relación con la figura del siervo sufriente de Dios (Is 52,13-53,12), cuya misión salvadora tomó sobre sí el Redentor.

El anonadamiento de Cristo preexistente no consistió en la renuncia al ser divino (cosa imposible, dado que Dios no puede dejar de ser Dios), sino en la adopción de una forma de existencia más humilde, que aún no poseía. Al revestirse de la bajeza y miseria de la condición humana, quiso ocultar su dignidad divina, quiso renunciar al honor y a la gloria, para llevar una vida externamente igual a la de los demás hijos de Adán; quiso así mostrarse como uno de ellos, y serlo en realidad. En una palabra, se hizo pobre. En las últimas dos afirmaciones del v. 7, Pablo sustituye el término «esclavo» por el de «hombre», sin añadir con ello nada a la exposición precedente. La expresión algo misteriosa «haciéndose semejante a los hombres», que corresponde literalmente al texto griego, no pretende, en modo alguno, poner en duda la realidad de la naturaleza humana de Cristo, sino simplemente atribuirle, dentro del conjunto de los hombres, una posición excepcional, única, basada en el hecho de que él era no sólo hombre, sino también Dios.

El sendero de la renuncia que había emprendido en la encar- 8
nación, Cristo lo recorrió durante su vida terrena hasta el último extremo, «hasta la muerte, de cruz». Hecho hombre, escogió el camino de la obediencia, de la sujeción a la voluntad de otros; a lo largo de este recorrido, que terminó con la ignominia de la muerte de cruz, castigo de esclavos, tuvo que afrontar el desprecio, el odio, la injusticia, el delito; todo lo aceptó libremente. Pablo no dice a quién se sometió (de hecho, se puede pensar tanto en la voluntad de Dios como en la autoridad humana que pronunció la sentencia de muerte); lo único que a él le interesa es subrayar el hecho de que se hizo obediente. Tampoco explica que lo hizo para redimirnos; sólo afirma el hecho escueto de la obediencia.

Pero Dios, sacando al Redentor del abismo de la ignomi- 9
nia, lo exaltó a la recompensa merecida por la humillación a que voluntariamente se había sometido. Literalmente el texto griego dice «lo superexaltó», lo que equivale a decir que Cristo

glorificado recibe su puesto «a la diestra de Dios»[19]. El himno no hace distinción entre la naturaleza divina y la humana, sino habla simplemente de la persona del redentor. Hoy, sin embargo, ilustrados por una cristología más desarrollada, podemos afirmar que Cristo no podía ser exaltado sino en su naturaleza humana, así como sólo en su naturaleza humana se había humillado al tomar la forma de siervo. Ahora, al entrar en la gloria de Dios, deja de ser «siervo», pero no de ser «hombre». La exaltación a la diestra de Dios presupone, desde luego, la resurrección y la ascensión; mas el himno no hace mención expresa de ellas, siendo su perspectiva la del contraste entre humillación y exaltación.

A Cristo glorificado se le otorga un nombre nuevo, un
nombre «que está sobre todo nombre», es decir, una posición
y una dignidad superiores a las de todos los demás seres del
10 mundo. El nombre expresa y notifica la naturaleza y dignidad
de quien lo lleva. No se dice aún cuál sea este nombre misterioso, pero su significado es claro por el hecho de que en presencia de quien lo lleva debe «doblar la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos». En Is 45,23 dice Yahveh: «Ha de doblarse ante mí toda rodilla», para expresar no simplemente el homenaje que se rinde a cualquier ser superior, sino la adoración, que sólo se debe a Dios. El mismo sentido conserva el término cuando el himno lo aplica a Cristo: a él se debe adoración en sentido estricto.

La totalidad del universo consta, según la afirmación aquí expresada, de tres órdenes: los seres del «cielo», los de la «tierra» y los del «abismo». Estos seres pueden identificarse ante todo con las potencias espirituales, ángeles y demonios, esparcidos por el mundo, o bien con los diversos pueblos, que, según la concepción del judaísmo tardío, está representados por otros tantos ángeles; podrían designar también a la Iglesia, que hace suyas las palabras del himno en sus solemnidades litúrgicas.

Extraña es la circunstancia de que toda rodilla se deba doblar no, como sería de esperar, en presencia de Jesús, sino

---

19. Act 2,33; 5,31; Ef 1,20; Col 3,1.

«en el nombre de Jesús». Pablo emplea siempre la locución «el nombre del (o: de nuestro) Señor Jesucristo»[20], en la cual el término «Señor» *(Kyrios)* es un título, y «Jesucristo» el nombre propio. En cambio, en los Hechos[21] se lee con frecuencia la expresión «en el nombre de Jesús», sin el título de «Señor», en una serie de pasajes en los cuales «Jesús» tiene no tanto el valor de un nombre propio, que distigue a una persona de otra, sino más bien el de un nombre que expresa la naturaleza de quien lo lleva y su posición en la historia de la salvación; son casos análogos a Mt 1,21, donde al nombre de «Jesús» se agrega el motivo por el cual se dio: «pues él salvará a su pueblo de sus pecados». «Jesús» se convierte en título, o nombre de dignidad, y como tal equivale a «redentor» (σωτήρ), según la explicación del propio Pablo en 3,20. Así, pues, el hecho de que toda rodilla se doble «en el nombre de Jesús» constituye un reconocimiento de su obra redentora.

Ahora, por fin, se da a conocer el misterioso nombre, en 11
una aclamación que forme parte de una fórmula de adoración, y que comienza con palabras tomadas también de Isaías (45,23): «y toda lengua confiese». «Toda lengua», es decir, todos los seres anteriormente nombrados (del cielo, de la tierra y del abismo), todo cuanto existe en el universo, debe hacer esta confesión: «Señor, Jesús, Cristo». En la fórmula, probablemente no sólo el término «Señor», sino los tres tienen valor de títulos de dignidad. No sería, pues, exacta, la traducción que se suele dar, y antes hemos dado, como literaria, completando el sentido con un verbo: «Jesucristo (es) Señor», traducción en la cual sólo «Señor» sería nombre, o título de dignidad, y Jesucristo nombre propio. Esta interpretación respeta, no se puede negar, el uso que Pablo suele hacer de los términos en cuestión, pero, como hemos dicho anteriormente, siguiendo la opinión más probable, el himno no fue compuesto por Pablo mismo, ya que proviene de otra fuente de catequesis.

En todo caso, para que la fórmula de que nos ocupamos se pueda considerar como resumen de todo el himno, y no sólo

---

20. 1Cor 5,4; 6,11; Ef 5,20; Col 3,17; 2Tes 3,6.
21. Por ejemplo, Act 2,38; 3,6; 4,10.12.18; 9,27.

de los v. 9-11, se debe dar a sus tres términos el valor de títulos de dignidad. «Señor» es un atributo divino, y no sólo una palabra que indica atribución de dominio a Jesús glorificado; en la versión griega este término traduce el tetragrama hebreo JHWH (Yahveh), y, según el modo de pensar de la Iglesia primitiva, Cristo está al lado de Dios [22]. «Jesús» equivale, como en el v. 10, a redentor, salvador. «Cristo», también como título de dignidad, significa «ungido», «Mesías». No son modos de expresión típicos de Pablo, repetimos una vez más, pero corresponden bien a la predicación de Pedro, de la cual debe provenir el himno. Véase por ejemplo, Act 2,36: «Dios ha hecho Señor y Mesías a este Jesús a quien vosotros crucificasteis»; Act 10,36: «La palabra que ha enviado a los hijos de Israel anunciando el mensaje de paz por medio de Jesucristo; él es el Señor de todos.»

Pablo termina el himno con las palabras «para gloria de Dios Padre». El honor de Dios es el fin de toda la historia de la salvación, como es Dios en definitiva el autor de ella. En esto insiste Pablo con frecuencia (por ejemplo en Ef 1,6.12.14).

«Como antorchas en el mundo»
2,12-18

[12] *Así pues, amados míos, ya que siempre obedecisteis, no solamente en presencia mía, sino mucho más ahora en mi ausencia, trabajad con temor y temblor en vuestra propia salvación.* [13] *Pues Dios es el que obra en vosotros tanto el querer como el obrar según su beneplácito.* [14] *Hacedlo todo sin murmuraciones y sin discusiones,* [15] *para que lleguéis a ser irreprochables y sencillos,* hijos de Dios sin tacha *en medio de una* generación desviada y pervertida (Dt 32,5), *en cuyo seno brilláis como antorchas en el mundo,* [16] *llevando levantada en alto la palabra de vida: lo cual será para gloria mía en el día de Cristo, ya que no habré corrido en vano, ni* en vano habré trabajado (Is 49,4; 65,23).

22. Cf. Rom 10,9; 1Cor 8,6; 12,3, etc.

[17] *Y si, además, soy derramado en libación sobre el sacrificio y el ministerio sagrado de vuestra fe, me alegro y me congratulo con todos vosotros.* [18] *De igual modo, alegraos también vosotros y congratulaos conmigo.*

Pablo vuelve ahora al tema de su exhortación, enunciado 12
en 1,27. Pero antes tiene una palabra de reconocimiento por la obediencia prestada a la voluntad de Dios, dada a conocer por Pablo, para animarlos a no decaer en estos sentimientos precisamente durante su ausencia. El cristiano debe luchar para asegurar la salvación recibida de Dios, conservarla y llevarla a buen término, y esto «con temor y temblor». El uso de esta fórmula[23] muestra que con ella no se alude a un temor servil, que nunca puede ser fuente de confianza en Dios, sino al respeto ante la majestad divina y al serio cuidado que la salvación eterna exige de los hombres mientras vivan en este mundo, cuidado del cual no se dispensó el Apóstol mismo[24].
Aun teniendo que comprobar muchas debilidades, el cristiano 13
no debe desalentarse, pues sabe que cuenta con el auxilio de la gracia de Dios, que rebasa la medida de la buena voluntad y disposición de la criatura. No hay buena resolución ni acto meritorio alguno, que no se deba a la colaboración de Dios. Pero Dios obra en nosotros respetando nuestra condición de seres libres; por eso el resultado es obra del hombre, y en consecuencia meritorio, y al mismo tiempo obra de Dios, don de la gracia.

La forma en que se realiza este trabajo conjunto de la libertad y de la gracia es para nosotros un misterio indes-
cifrable. El hombre está bajo la guía de Dios, cuyos senderos 14
no son siempre los senderos humanos; pero los fieles deben
aceptar los designos de Dios sin murmuraciones ni descon- 15
fianza, aunque él los conduzca a través de la prueba y el dolor. Tales son los sentimientos puros y santos que les permitirán presentarse irreprochables ante Dios. Y todo esto en medio de un mundo pagano, que Pablo aludiendo a su estado moral,

23. 1Cor 2,3; 2Cor 7,15; Ef 6,5.
24. Cf. Flp 3,12-14; 2Cor 4,7; 1Cor 4,4; 9,27.

describe, con una expresión de Deut 32,5, como «generación desviada y pervertida». Mientras los incrédulos yacen en las tinieblas, los hijos de Dios brillan como antorchas en el mundo. Su luz debe iluminar también a los gentiles y señalarles el camino hacia aquel que trajo la luz y se llamó a sí mismo «la luz del mundo» (Jn 8,12).

16 «Palabra de vida» es la doctrina de Cristo; quien se adhiere
a ella recibe luz y vida. Aun las relaciones con el Apóstol
deben ser para los filipenses un motivo más que los sostenga
en el esfuerzo por alcanzar la perfección moral, porque en el
día del retorno de Cristo ellos están llamados a ser su gloria, la
corona de sus trabajos apostólicos. Nuevamente les recuerda
17 la posibilidad de una sentencia condenatoria al final del proceso
en curso. Ya desde ahora quiere ofrecer al Altísimo la fe de
su comunidad «como víctima viva, santa, agradable a Dios»
(Rom 12,1; la misma idea también en Rom 15,16); si Dios le
exige derramar su sangre en el martirio, quiere que sea derramada como liberación[25], en que, al igual que su maestro, sea
él mismo sacerdote y víctima. En esta forma, su sacrificio y el
de su comunidad será tanto más precioso y acepto a Dios.
El pensamiento de terminar su vida en el martirio es para él
18 motivo de alegría, que quisiera participar a los filipenses. El
dolor que su sacrificio les causaría, debe ser supuesto por la
fe victoriosa; si comparten sus elevados sentimientos, compartirán también su gozo.

3. *Misión y elogio de Timoteo y de Epafrodito* 2,19-30

[19] *Espero en el Señor Jesús enviaros lo más pronto posible a Timoteo, para que yo también respire tranquilo al saber noticias vuestras.* [20] *A nadie tengo que participe como él de mi disposición de alma, para ocuparse sinceramente de vuestras cosas;* [21] *pues todos buscan sus propios intereses, no los de Cristo Jesús.* [22] *Pero ya sabéis las pruebas que él ha dado;*

25. Cf. Núm 15,5-10; 28,7.

porque, como un hijo al lado de su padre, ha estado conmigo al servicio del evangelio. [23] *A éste, pues, espero enviarlo tan pronto como vea mi situación despejada,* [24] *y aun confío en el Señor que yo mismo iré también lo más pronto posible.*

[25] *También he creído necesario enviaros a Epafrodito, mi hermano y colaborador y compañero de armas, a quien vosotros delegasteis para atenderme en mi indigencia;* [26] *pues él ya sentía gran añoranza de todos vosotros, y andaba preocupado, porque habíais tenido noticias de su enfermedad.* [27] *Y, en efecto, enfermó a punto de muerte. Pero Dios tuvo misericordia de él, no sólo de él, sino también de mí, para que no tuviese yo tristeza sobre tristeza.* [28] *Así pues, os lo envío con la mayor premura, para que, viéndolo a él de nuevo, os alegréis, y yo mismo quede con menos preocupación.* [29] *Recibidlo, pues, en el Señor, con toda alegría, y tened en estima a hombres como éste;* [30] *porque por la obra de Cristo estuvo a punto de muerte, poniendo a riesgo su vida para completar lo que faltaba en vuestro servicio hacia mí.*

Inesperadamente continúa ahora Pablo sus noticias perso- **19**
nales, iniciadas en 1,12-26. Abriga la esperanza de enviar pronto
su colaborador Timoteo a Filipos, para así tener noticias del
estado de la comunidad. Su permanencia allí deberá ser de
pocos días, lo que no impide, sin embargo, que se le confíen
algunos encargos para la comunidad (cf. v. 20). En Timoteo
reconoce el Apóstol, más que en ningún otro, sus propios sen- **20**
timientos; es ésta la mejor recomendación al enviarlo, porque
se puede tener plena confianza de que dispondrá con prudencia
y desinterés lo que más convenga para el bien de la comunidad.
Sorprende por su dureza el juicio que Pablo hace de todos **21**
los que lo rodean. Por 1,17 sabemos ya, es cierto, que en
torno al Apóstol había mucho egoísmo y envidia, pero no era
su intención condenarlos a todos en bloque, lo que estaría en
contradicción con 1,15s. No sabemos, en realidad, a qué se
refiera exactamente. Quizá había pedido ya a uno y a otro
encargarse de la misión en Macedonia, y todos se habían negado a aceptarla, no quedándole otra solución que enviar a
su más fiel discípulo y colaborador, lo cual significaba para **22**

él un sufrimiento más. El alto elogio que hace de Timoteo no puede ser más sincero. Pablo se remite a lo que los propios filipenses saben de él, pues lo conocen ya desde el tiempo de la fundación de la comunidad, cuando tuvieron ocasión de comprobar su fidelidad hacia el Apóstol[26] y de ver cómo su conducta para con él era la de un hijo para con su padre,
23 y con qué generosidad servía a la causa del Evangelio. Timoteo les llevaba además noticias sobre el estado en que se hallaba el proceso. La sentencia no se hará esperar, y tan pronto como se conozca el resultado partirá. La observación de que espera
24 visitarlos él mismo en persona, muestra que Pablo contaba con una sentencia absolutoria; tiene su confianza puesta en el Señor, de quien todo depende. La unión con Cristo no apaga los deseos humanos, pero eleva al hombre a tal altura de espíritu, que su conformidad con las decisiones no vacila ni siquiera cuando ellas contradicen a los propios deseos.

25 La fecha del viaje de Timoteo permanece, pues, incierta, pero Epafrodito partirá en seguida. Con él debió enviar Pablo nuestra carta. De este enviado de los filipenses no tenemos más noticias que las de estas pocas frases. Los méritos que se le atribuyen deben ser de época anterior a su estancia en Roma, pues es difícil creer que en esta ciudad, donde cayó gravemente enfermo, haya tenido tiempo para actuar como «colaborador y compañero de armas» del Apóstol. Posiblemente lo había sido en los años en que la comunidad se estaba organizando; incluido luego en el número de los jefes de la Iglesia, había sido nombrado para atender al Apóstol prisionero. Pablo lo llama *ministrum* (λειτουργόν) *necessitatis meae,* y en el v. 30 designa con la palabra λειτουργία el «servicio» prestado al apóstol, el uso de estos términos, propios del lenguaje sagrado, da a la acción de los filipenses un significado más alto que el de una simple ayuda caritativa: es una verdadera acción cultual, presentada a Dios y consagrada a la difusión de su reino.

26 Pablo cree necesario explicar la razón del pronto envío de Epafrodito. Como es natural en la psicología de un convaleciente, éste sentía nostalgia de los suyos y andaba preocupado

26. Cf. comentario a 1,1.

al saber que la noticia de su enfermedad había llegado hasta 27
Filipos. Es posible que allí algunos no creyeran mucho en su enfermedad, y la interpretaran simplemente como un pretexto. Había recibido oficialmente la misión de quedarse al lado del Apóstol y de servirle, hasta cierto punto en representación de toda la comunidad de Filipos, y de hecho no había sucedido así. Pablo se cree, pues, en el deber de asegurarles expresamente que se trató de una enfermedad grave, pero que Dios tuvo a bien devolverle la salud, ahorrando así al Apóstol el dolor
que su muerte habría añadido a cuantos ya padecía. También 28
los filipenses deben agradecer este favor a Dios, cuando lo vean de nuevo entre ellos; para Pablo será asimismo un consuelo saber que ha regresado sano a su patria. De ahí la urgen-
cia de que viaje pronto, y la insistencia con que Pablo los 29
exhorta a que lo acojan de nuevo con alegría.

Todo esto es claro indicio de que en la ciudad había surgido
cierta desconfianza con respecto a él. Tal desconfianza sería 30
injusta, y Pablo hace lo posible por borrarla con reiteradas expresiones de reconocimiento. Epafrodito es uno de aquellos hombres que por Cristo han puesto en peligro su propia vida, y es, en consecuencia, digno de toda consideración. Los filipenses se han mostrado singularmente generosos en su obsequio (cf. 4,18); pero, tratándose de algo que en último término constituía un sacrificio a Dios, era necesario que alguien se lo presentara como un acto de culto. Ésta fue la misión que Epafrodito aceptó voluntariamente, y que estuvo a punto de costarle la vida. Así, pues, él cumplió a perfección el encargo de la comunidad.

Tenemos aquí un hermoso ejemplo de la solicitud con que Pablo sabía asegurar en las comunidades el reconocimiento a los servicios prestados por los más modestos colaboradores. Conocemos así la clave que le permitió movilizar tantas fuerzas en favor del Evangelio y asegurarse su apoyo constante. La rudeza de otros tiempos, que lo llevó a separarse de Bernabé y de Marcos (Act 15, 38-40), no se manifiesta ya en años posteriores. También Pablo necesitó cierto tiempo para llegar a la plena madurez, como hombre y como apóstol.

4. *Los designios de Dios en la vida del Apóstol* 3,1-21

Voz de alerta ante los que siembran falsas doctrinas; la formación religiosa del Apóstol 3,1-14

1 *Por lo demás, hermanos, míos, adiós y gozaos en el Señor.*
Escribiros siempre las mismas cosas, para mí no resulta enojoso, y a vosotros os dará seguridad.

2 *¡Guardaos de los perros; guardaos de los malos obreros;*
guardaos de la mutilación! 3 *Pues nosotros somos la circun-*
cisión, los que practicamos el culto según el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús, y no ponemos nuestra con-
fianza en la carne, 4 *aunque yo pudiera poner confianza tam-*
bién en la carne. Si algún otro cree tener razones para confiar
en la carne, yo mucho más. 5 *Circuncidado al octavo día, del*
linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo hijo de he-
breos; en cuanto a la ley, fariseo; 6 *en cuanto a celo, perseguidor*
de la Iglesia; en cuanto a la justicia que hay en la ley, tenido por irreprensible.

7 *Pero todas estas cosas, que eran para mí ganancias, las*
he estimado como pérdidas a causa de Cristo. 8 *Pero aún más:*
incluso todas las demás cosas las considero como pérdida a causa de la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien me dejé despojar de todo, y todo lo tengo por
basura, a fin de ganar a Cristo, 9 *y ser hallado en él, no rete-*
niendo una justicia mía —la que proviene de la ley—, sino la justicia por la fe en Cristo, la que proviene de Dios a base
de la fe: 10 *para conocer a él y la fuerza de su resurrección y*
la comunión con sus padecimientos, hasta configurarme con
su muerte, 11 *por si de alguna manera consigo llegar a la resu-*
rrección de entre los muertos.

12 *No digo que ya tenga conseguido mi objetivo o que ya haya llegado al término, sino que sigo corriendo por si logro apoderarme de él, por cuanto Cristo Jesús también se*

apoderó de mí. [13] *Yo, hermanos, todavía no me hago a mí mismo la cuenta de haberlo conseguido ya; sino que sólo busco una cosa: olvidándome de lo que queda atrás y lanzándome hacia lo que está por delante,* [14] *corro hacia la meta, para ganar el premio al que Dios nos llama arriba en Cristo Jesús.*

Con las palabras «Por lo demás» y una nueva invitación a 1
«gozarse en el Señor», Pablo parece disponerse a terminar la carta. Pero le viene aún a la mente la peligrosa actividad de los judaizantes, que en todas las comunidades ponían en peligro el fruto de su trabajo. Algunas duras expresiones para poner en guardia a los fieles contra ellos lo llevan a evocar en términos conmovedores el recuerdo de lo que fue su propia formación espiritual y religiosa. Se abre así una nueva perícopa, que viene a completar lo dicho hasta aquí.

Los filipenses están en el deber de mantenerse firmes en el verdadero Evangelio. Por eso el Apóstol no se cansa de repetir lo que ya les ha escrito anteriormente. Parece aludir con esto a alguna carta precedente, que no llegó hasta nosotros. Posiblemente Policarpo tenía noticia de varias cartas del Apóstol a los filipenses, cuando, escribiendo a ellos mismos, les dice: «Ni yo ni otro como yo podrá llegar a igualar la sabiduría del bienaventurado y glorioso Pablo, el cual, viviendo personalmente entre vosotros, enseñó a la gente de aquel tiempo con tanta precisión y seguridad la palabra de la verdad, y más tarde, hallándose lejos de vosotros, os escribió *cartas*, que, cuantas veces leáis, os edificarán y afianzarán en la fe que se os dio» (Flp 3,2).

Los maestros del error que Pablo combate eran los llama- 2
dos «judaizantes», o sea, cristianos provenientes del judaísmo, pero que en realidad seguían siendo más judíos que cristianos. Son los mismos contra los que Pablo presenta la gran batalla en las cartas a los Gálatas y a los Romanos. Pero las ideas no se pueden derrotar de un día para otro, como los ejércitos, y por eso nada tiene de extraño que ahora se presenten de nuevo como una amenaza para la Iglesia de Filipos. Pablo arremete fuertemente contra ellos. Los llama «perros», precisamente porque andan detrás de él, ladrando y mordiendo;

«malos obreros», porque, en vez de edificar, buscan cómo echar a tierra lo ya construido, propagando la piedad de sus propias obras, conforme a su mentalidad de fariseos. A la circuncisión, que para ellos continúa siendo el signo de elección, él la llama despectivamente «mutilación». El sarcasmo es tanto más agudo cuando se piensa que la mutilación era una práctica expresamente prohibida por Lev 21,5, y cuando se advierte que esta misma palabra se usó en 1Re 18,28, para hacer mofa de los sacerdotes de Baal, quienes, a fin de dar más fuerza a las invocaciones con que imploraban fuego del cielo, se herían el cuerpo con espadas, hasta hacer brotar la sangre.

3 Una circuncisión que pretenda tener sentido y valor religioso, debe borrar el pecado y toda culpa, y unir los hombres a Dios; debe ser, por tanto, de carácter espiritual (cf. Rom 2,28s), no «hecha con las manos»[27]. Una circuncisión así es la que recibimos en el bautismo; Pablo dice, en expresión audaz, «nosotros somos la circuncisión», es decir, el verdadero pueblo de Dios[28]. Nosotros somos los verdaderos hijos de Dios, que hemos recibido el Espíritu Santo (Rom 8,14), y con él la aptitud para servir a Dios «en espíritu y en verdad» (Jn 4,23). En el bautismo nos hemos revestido de Cristo (Gál 3,27); en él nos gloriamos, en él tenemos puesta nuestra confianza, y no en cosas externas y casuales, como son la descendencia de Abraham, la circuncisión corporal, la pureza ritual y otras por el estilo. Todo esto lo llama Pablo «carne», para indicar su impotencia e insignificancia frente a la obra viva del Espíritu.

4 Nadie podría criticar esta actitud del Apóstol, objetándole que desprecia lo que no tiene. En efecto, a él no le arredra compararse con quienquiera. En todos los pretendidos privilegios de que sus adversarios tanto se ufanan, él les es igual,
5 cuando no superior. Los enumera. Es judío de nacimiento, no por conversión. Conforme a las prescripciones de Gén 17,12 y Lev 12,3, fue circundidado al octavo día de nacido, pudiendo así llamarse con todo derecho ciudadano de Israel. Su árbol genealógico remonta hasta Benjamín; por sus venas no corre

27. Col 2,11; Ef 2,11.
28. Cf. Gál 3,26-29; 6,16; 1Pe 2,9.

una gota de sangre extraña. El espíritu de su casa paterna no estaba contaminado de helenismo. Aunque viviendo en la diáspora, sus antepasados habían guardado fidelidad a la lengua de sus padres y a los usos de la tierra de origen.

A estos, que podría llamar sus «privilegios» heredados, se suman ahora los personales. Su actitud frente a la ley es bien clara en el hecho de que él se afilió al partido de los fariseos, vale decir al grupo para el que la ley era principio y fin de
todo conocimiento y de toda religión. Y entre ellos, no fue de 6
los menos activos; su celo lo llevó hasta perseguir a la Iglesia de Cristo como enemiga de la ley, y, si de él hubiera dependido, la habría exterminado. En resumen, su vida fue la personificación del ideal farisaico, de las propias obras como criterio de piedad; y quien quisiera juzgarlo desde este punto de vista,
tendría que reconocer que fue intachable. Es, pues, competente, 7
para ser juez en este campo.

Pero, ¿qué piensa hoy de todo eso? A la luz de la aparición
de Damasco se obró en él un cambio total de valores, lo que 8
antes juzgaba privilegio, le pareció entonces una pérdida. Y este juicio se ha venido reafirmando a lo largo de los tres decenios transcurridos desde aquel día, pese a que el seguimiento de Jesús le ha costado fatigas y sufrimientos sobrehumanos. El alarde que los fariseos hacen de su condición de elegidos, por ser hijos de Abraham, y de todos los privilegios que deducían de tal condición, le parece, a la luz de Cristo, vana petulancia que no hace sino estorbar el acceso a Cristo, y que debe, en
consecuencia, arrojarse lejos como estiércol. Llegar a la plena 9
comunión con Cristo, el mediador enviado por Dios, es ahora su única aspiración. En otro tiempo, pensando como auténtico fariseo, había tratado de constituirse su propia justicia mediante la rigurosa observancia de todas las prescripciones de la ley; ahora, en cambio, ha comprendido que la verdadera justicia sólo puede venir de Dios, que no puede ser fruto de las obras de cada cual, sino don gratuito de la mano de Dios. Condición única para recibirla es la entrega a Cristo mediador, por la fe. Esta «justicia de Dios», concedida al hombre en premio de su fe, lo arranca de la humillación del pecado y lo eleva a las luminosas alturas de la divina filiación.

10 Desde estas alturas, como desde elevado monte, se abre ante él un nuevo panorama maravilloso, en que su vista descubre muchas cosas nuevas y comprende mejor la razón de otras. Ante todo, conoce a Cristo, y no con un simple conocimiento intelectual, sino con la experiencia de su contacto personal; conoce el poder de Dios, que se manifiesta en la resurrección de Cristo y obra también en nosotros los fieles (Ef 1, 19s); conoce, por último, el sentido de su comunión con Cristo a través del dolor. Después de todo, el cristiano se ha hecho semejante a Cristo en el dolor y en la muerte [29], y podría
11 agregar también que en la resurrección y en la gloria; pero por modestia prefiere detenerse, presentando la realización de esta última etapa sólo como una esperanza, cuyo cumplimiento recibirá de la mano bondadosa de Dios (otra es su manera de expresarse en Ef 2,6, donde subraya que tal esperanza ya está cumplida en principio). Al presente se halla todavía en camino hacia la meta final.

12 Recurriendo una vez más a la comparación con el atleta que corre en el estadio, Pablo la aplica a sí mismo [30]. La meta es la perfección en Cristo, aquella suprema manifestación de la semejanza divina, que florece cuando Dios y el hombre se dan la mano, cuando el hombre recibe la justicia de Dios no sólo como un obsequio, sino además como un deber que ha de cumplir dejándose llevar de la gracia de Dios. Tal es la gran preocupación de Pablo. Fuerza que lo impulsa irresistiblemente a ellos, pero también garantía de que sus esfuerzos no serán vanos, es la conciencia que tiene de haber sido ya él mismo
13 alcanzado por Cristo, de sentir sobre sí la mano del Señor desde el día de Damasco. En otro tiempo persiguió a Cristo con odio insaciable; ahora corre tras él con amor aún más insaciable. Como atleta tiene fija la mirada en la meta final, sin cuidarse de lo que suceda a su lado, o atrás; por eso olvida lo que ya pasó, no sólo el tiempo perdido en los caminos del fariseísmo, sino aun los éxitos hasta aquí alcanzados en el servicio de Cristo. Nada valen para él los triunfos conseguidos, mientras

---

29. Cf. el excursus que sigue a 2Cor 4,12.
30. Cf. 1Cor 9,24-27; Gál 2,2; Flp 2,16; 2Tim 4,7.

la meta final esté aún por alcanzar; hacia ella corre, para re- 14
cibir el premio de la victoria en el cielo. La seguridad de que para tal premio lo llamó Dios en Cristo, le da alas y no lo deja desfallecer.

En pos de la meta del cielo, a ejemplo del Apóstol
3,15-21

[15] *Así pues, todos los que somos ya maduros, debemos tener estas aspiraciones: y si en algo experimentáis otros sentimientos, esto también os lo aclarará Dios.* [16] *En todo caso, partiendo del punto adonde hayamos llegado, sigamos caminando en la misma línea.*

[17] *Hermanos, seguid todos mi ejemplo y fijaos en los que así caminan, según el modelo que tenéis en nosotros.* [18] *Pues hay muchos que caminan, de los cuales os hablé muchas veces, y ahora lo digo llorando, como enemigos de la cruz de Cristo;* [19] *su término es la perdición, su Dios es el vientre y su gloria se funda en sus vergüenzas: son los que ponen sus sentidos en lo terreno.* [20] *Pero nuestra patria está en los cielos, de la cual aguardamos que venga como Salvador el Señor Jesucristo,* [21] *que transfigurará el cuerpo de esta humilde condición nuestra, conformándolo al cuerpo de su condición gloriosa, según la eficacia de su poder para someter a su dominio todas las cosas.*

Con celo ardiente se esfuerza Pablo por llegar a la per- 15
fección final, consistente en la unión con Cristo, y desearía
que todos los fieles se agolparan en torno suyo animados de
los mismos sentimientos y llevados del mismo afán. El califi-
cativo «maduros» que les da, se refiere aquí a la madurez es-
piritual, que los hace poseedores de la verdadera sabiduría
(cf. Ef 5,15), pues lo son si conocen el sentido, el fin y los
deberes de la vida cristiana. Las deficiencias que aún existan,
Dios las suplirá, así lo espera, con la luz de su revelación. 16
Sobre una cosa no puede haber divergencias de opinión, a saber,
sobre la importancia que tiene el conservar a toda costa lo

conseguido ya con la fe en Cristo y con su imitación, y el no dejarse extraviar por nadie en este punto. Es ésta la primera condición para mantenerse en el camino que lleva a Cristo.

17 Pablo avanza un paso más, e invita a los fieles a seguirlo.
Ya son muchos los que piensan y obran como él, pero espera
que los que todavía vacilan se fijen en sus ejemplos y se dejen
18 atraer por ellos. Los pone en guardia contra los muchos que
—se ve en la necesidad de confesarlo con lágrimas en los
ojos— se portan como «enemigos de la cruz de Cristo». La
cruz de Cristo exige que también sus seguidores hayan «cruci-
19 ficado su carne con sus pasiones y sus tendencia» (Gál 5,24).
Pero de esto no quieren ni oír los apegados a los placeres. «Su dios es el vientre»; su culto, la satisfacción de las pasiones carnales; su motivo de orgullo, lo que en realidad debiera avergonzarlos. Meta de todos sus esfuerzos es lo puramente terreno. Por lo mismo, su fin no puede ser otro que la condenación eterna, porque, como tantas veces se lo ha repetido, la impureza y la avaricia, la avidez de placeres y la glotonería excluyen del reino de Dios [31].

¿Contra quién van dirigidas estas duras expresiones? Seguramente no contra los propagadores de falsas doctrinas, de quien habla en el v. 2, ya que éstos no predicaban una moral laxa; probablemente tampoco contra los paganos, que no entran aquí en el contexto. Si no puede hablar de tales gentes sin lágrimas en los ojos, debe tratarse de miembros indignos de la propia comunidad cristiana. No ciertamente la de Filipos, que Pablo presenta como un caso inaudito de vida cristiana, sino quizá más bien las comunidades de Roma y de Corinto, a juzgar por las cartas dirigidas a ellos [32].

20 Los auténticos discípulos de Jesús, aunque vivan en este mundo, tienen su patria en el cielo; sus preocupaciones y su conducta no están ancladas en elementos terrenos, pues saben que en el mundo no son sino «extranjeros y peregrinos» (1Pe 2,11). El bautismo les ha otorgado el derecho de ciudadanía en el reino de Dios, y tienen por consiguiente todas sus espe-

---

31. Ef. 5,5; Rom 16,18; 1Cor 6,10; Gál 5,21.
32. Rom 16,17s; 1Cor 6.

ranzas puestas en lo alto, de donde retornará su Señor para llevar a término su obra redentora. Él ya entró en posesión de
sus almas, haciendo que el Espíritu divino more en ellas como 21
primer aliento de su nueva vida. También nuestro cuerpo se verá por él libre de todo lastre y de toda miseria terrena, y hecho semejante a su propio cuerpo glorificado. Habiendo sido investido de poder sobre toda criatura (cf. 2,9-11), él lo ejerce para bien de los suyos, y es su voluntad expresa que donde él está estén también aquellos que el Padre le dio (Jn 17,24). Hechos así ciudadanos del cielo, es necesario que nuestra vida terrena se oriente por un rayo de luz divina.

5. *Últimas recomendaciones*
4,1-20

Evodia y Síntique
4,1-3

[1] *Por tanto, hermanos míos queridos y añorados, gozo y corona mía, permaneced así firmes en el Señor, carísimos.*

[2] *Tanto a Evodia como a Síntique, las exhorto a que tengan el mismo sentir en el Señor.* [3] *Y a ti te ruego, mi sincero Sízigo, que las ayudes, ya que ellas me asistieron en la lucha por el Evangelio, junto con Clemente y los demás colaboradores míos, cuyos nombres están en el libro de la vida* (Éx 32,32 y passim).

1 Pablo acompaña su exhortación a mantenerse fieles al Señor con palabras llenas de cariño a los filipenses. Manifiesta a la comunidad un amor sincero, que se traduce en el anhelo de reunirse de nuevo con los fieles; la comunidad, por su parte, proporciona alegría al Apóstol y es para él como una corona de gloria ante el Señor en el momento de su retorno (cf. 1Tes 2,19s). Con este recuerdo de los vínculos de cariño mutuo termina Pablo en la forma más sentida la parte de la carta que se refiere a todos, y pasa a hacer algunas recomendaciones

particulares; no quisiera hacerlas en una carta que está dirigida a toda la comunidad, pero al introducirse en estos términos les quita todo su carácter desagradable.

2 Por motivos que no conocemos, dos mujeres de la comuni-
dad, Evodia y Síntique, se han enemistado. Deben reconciliarse
3 «en el Señor». A un tal Sízigo, de quien no tenemos ninguna
otra información, Pablo le suplica se preocupe de ellas. La palabra Sízigo significa literalmente «compañero, colega», pero debe tratarse aquí de un nombre propio, dado que la súplica va dirigida a una persona determinada. Dando pruebas de finura, Pablo relaciona el significado del nombre con la tarea que este personaje ha cumplido hasta ahora con éxito y que una vez más debe asumir. Las dos mujeres son beneméritas del evangelio; quizá a ejemplo de Lidia, la negociante en púrpura (Act 16,14s), también ellas han facilitado el trabajo de los misioneros en Filipos, sin dejarse amedrentar por la oposición de elementos adversos.

El recuerdo de sus méritos trae a la memoria de Pablo el de otros colaboradores que halló en la ciudad, entre los cuales menciona el nombre de Clemente. No queremos discutir aquí si este personaje se identifica o no con Clemente Romano, tercer sucesor de Pedro, aunque tal es el sentir de una antigua tradición, atestiguada ya por Orígenes, Epifanio y Jerónimo. El mayor tributo de reconocimiento que Pablo puede rendir a sus colaboradores es decir de ellos que sus «nombres están escritos en el libro de la vida». La imagen de un «libro de la vida», en el que se consigan los nombres y los méritos de los justos, se encuentra ya en el Antiguo Testamento[33]. Fue usada por el propio Cristo (Lc 10,20) y es expresión corriente en el Apocalipsis. «Están en el libro de la vida» significa que han sido elegidos para la vida eterna en Dios; «ser borrado del libro de la vida» (cf. Ap 3,5) equivale a ser reprobado.

---

33. Éx 32,32s; Sal 69,29; Is 4,3; Dan 12,1.

Gozo y paz en el Señor
4,4-9

[4] *Gozaos siempre en el Señor; os lo repito: gozaos.* [5] *Que vuestro mesurado comportamiento sea conocido de todos los hombres. El Señor está cerca.* [6] *No os afanéis por nada, sino que, en toda ocasión, en la oración y súplica, con acción de gracias, vuestras peticiones sean públicamente presentadas a Dios.* [7] *Y la paz de Dios, que está por encima de todo juicio, custodiará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús.*

[8] *En fin, hermanos, todo lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, si hay alguna virtud o algo digno de alabanza: tenedlo en cuenta.* [9] *Y las cosas que aprendisteis, recibisteis, oísteis y visteis en mí, llevadlas a la práctica; y el Dios de la paz estará con vosotros.*

Terminan aquí los pensamientos que Pablo ha desarrollado **4**
desde el principio del capítulo tercero, y que son propiamente
una ampliación del tema original de la carta. Vuelve ahora a
3,1, repitiendo la invitación al gozo «en el Señor». Es una **5**
alegría interior, pero tal que no puede permanecer encerrada en el corazón; debe manifestarse, y por cierto mediante la comprensión y el buen trato a los demás. Es precisamente lo que Pablo desea. «El Señor está cerca» resuena inesperadamente, como una exclamación intercalada. ¿Es quizá un nuevo motivo de alegría? De hecho, para Pablo y para toda la comunidad, el día del Señor no tenía el carácter de *dies irae,* sino el de algo que se esperaba con suma alegría. ¿O se trata de un motivo más para llevar una conducta moral conforme al Espíritu del Señor? Pablo, y con él todos los primeros cristianos, se sostenían en este esfuerzo con el pensamiento del retorno del Señor.

Obstáculo a la alegría pueden ser, sin embargo, las inquie- **6**
tudes de la vida, a las cuales tampoco el cristiano se puede sustraer. Pablo recomienda no la actitud de quien finge no sentirlas, sino la confianza para dirigirse a Dios en la oración

y, por así decirlo, descargarlas en el Señor; es más (parece una paradoja, pero es típico de Pablo), no se ha de pedir verse libre de ellas, sin elevar al mismo tiempo una oración de gratitud a Dios. En efecto, todo lo que el cristiano pide en medio de sus dificultades es poca cosa comparado con los
7 muchos dones que ha recibido de la mano de Dios. El que sabe unir las súplicas con el agradecimiento no se deja agobiar por el peso de las preocupaciones, sino que encuentra la verdadera paz en la unión vital con Cristo.

Esta paz es algo tan sublime, que ningún esfuerzo humano puede por sí solo producirla, y ni siquiera nuestro entendimiento llega a preciarla en todo su valor; sólo es posible comprenderla y gustarla cuando el corazón y el pensamiento se refugian en Cristo. Ninguna inquietud mundana puede arrebatarnos esta paz de Dios, como ningún sufrimiento terreno puede hacer desaparecer la alegría cristiana[34]. «Gozo en el Señor» y «paz de Dios» no son, después de todo, sino dos modos
8 diversos de designar un mismo don de Dios. El hombre puede perderlo sólo por culpa propia, cuando por el pecado rompe la comunión con Dios.

Por eso Pablo termina con la exhortación a no perder de vista el ideal de la vida cristiana. La larga enumeración que hace no es propiamente un catálogo de virtudes, sino que tiene el fin de ilustrar los diversos aspectos de la actitud que se ha de adoptar ante Dios y ante el mundo. Al lado de los valores de la virtud cristiana se mencionan además los de las buenas relaciones humanas, que, aunque sean cualidades naturales, pueden
9 ser animadas de espíritu cristiano y, así ennoblecidas, ser objeto del esfuerzo de los fieles. Pablo ha iniciado a los filipenses, con la palabra y con el ejemplo, en la práctica de la virtud; si ellos traducen su enseñanza en actos, el Dios de la paz permanecerá con ellos, su paz será una riqueza imperecedera que los hará felices.

---

34. Cf. 2,17s; Col 1,24; 2Cor 6,10.

Agradecimiento del Apóstol a los filipenses 4,10-20

[10] *Me he alegrado sobremanera en el Señor, de que ya por fin haya florecido vuestro interés por mí; porque teníais estas aspiraciones; pero os faltaba oportunidad.* [11] *Y no es que yo hable a impulsos de mi escasez; pues yo aprendí ya a bastarme a mí mismo en cualquier situación.* [12] *Sé vivir en pobreza, y sé vivir en abundancia. En todas y cada una de las circunstancias estoy entrenado: en tener hartura y en pasar hambre, en tener de sobra y en padecer escasez.* [13] *Todo lo puedo en aquel que me da fuerzas.* [14] *Sin embargo, hicisteis bien en tomar parte en mi tribulación.*

[15] *Y también sabéis vosotros, filipenses, que en los comienzos del Evangelio, cuando salí de Macedonia, ninguna Iglesia abrió conmigo cuentas de gastos e ingresos, sino vosotros solos;* [16] *pues incluso a Tesalónica me enviasteis una y otra vez lo que me era necesario.* [17] *Y no es que yo busque donativos; sino lo que busco es el rédito que aumente vuestra cuenta.* [18] *De todo acuso recibo, y estoy en abundancia; lleno estoy, después de haber recibido de manos de Epafrodito lo que me habéis mandado:* olor de suavidad (Gén 8,21; Éx 28,18 y passim), *sacrificio acepto, agradable a Dios.* [19] *En correspondencia, mi Dios colmará todas vuestras necesidades según su riqueza, en la gloria, en Cristo Jesús.* [20] *A Dios, nuestro Padre, la gloria por los siglos de los siglos. Amén.*

Apenas si ahora, al final de la carta, Pablo se refiere al **10-12**
obsequio de los fiilipenses, que había sido en realidad la ocasión para escribirles; en todo caso evita usar la palabra «gracias». Por regla general insistía en ganar con su propio trabajo manual, a veces fatigoso, lo que necesitaba para atender a sus necesidades personales[35], para no crear obstáculos al Evangelio con la sospecha de que buscaba su propia utilidad. Con los filipenses es caso aparte; ante ellos no tenía razón para abrigar

35. Act 20,34; 1Cor 9,4-18; 2Cor 11,9-10.

tales temores, y podía aceptar su ayuda, pero aún aquí quiere evitar toda sombra de dependencia. Sólo a Dios da gracias, porque sólo hacia él se siente obligado.

10 Pablo empieza por expresar su alegría de que los filipenses
estén de nuevo en condiciones de acordarse de él con el envío
de una ayuda. Bien sabe que nunca les ha faltado voluntad de
hacerlo, y que sólo su propia pobreza y estrecheces se lo habían
impedido (2Cor 8,2). El obsequio es, pues, al mismo tiempo
11 el anuncio de que su situación ha mejorado. El motivo de su
alegría es el comprobar los nobles sentimientos de los donan-
tes, no propiamente el alivio que para él significa su donación.
Es cierto que en más de una ocasión se ha visto en necesidad;
pero desde hace ya mucho tiempo ha aprendido a contentarse
con lo que tuviera, así fuese poca cosa; ha aprendido a ser
αὐτάρκης, dice literalmente, o sea, a bastarse a sí mismo y a
12 no depender de la ayuda ajena. Está enseñado a pasar hambre
y a sentirse harto; a carecer de lo necesario, sin por eso perder
el ánimo, y a vivir en la abundancia (en cierta abundancia,
porque al fin y al cabo su situación fue siempre modesta), sin
volverse exigente. A la expresión «estoy entrenado» correspon-
de en el texto griego una palabra que propiamente significa
«estoy iniciado», y que aparece con frecuencia en el lenguaje
de los cultos mistéricos, pero aquí no conserva nada de su
sentido religioso.

13 No es indiferencia estoica lo que hace que las condiciones
externas no le afecten en nada interiormente, ni es siquiera su
propia fuerza de voluntad; es la gracia de Cristo, que habita en
él, la que lo eleva por encima de todo esto (cf. 2Cor 19,9-11).
En esta confesión se aúnan cierto orgullo personal y una ver-
14 dadera humildad. No pretende en ninguna forma subestimar
el obsequio de los filipenses; por el contrario, se congratula
con ellos por la buena obra que hicieron al compartir sus nece-
15 sidades y enviarle ayuda. Y no es la primera vez que así obran.
Pablo conservó siempre como grato recuerdo el que, desde
el principio de su actividad apostólica en terreno europeo, la
primera comunidad allí fundada dio pruebas de ser también
16 la más agradecida y la más fiel, solícita no sólo de recibir,
sino también de dar. No bien había salido de Filipos rumbo

a Tesalónica (Act 17,1ss), ellos le enviaron una primera ayuda, e incluso una segunda — corrige Pablo para ser más exacto. Cuando, escribiendo a los corintios, les dice que durante su permanencia entre ellos no tuvo necesidad de serles gravoso, ya que «hermanos venidos de Macedonia» le dieron lo necesario (2Cor 11,9), entre éstos seguramente se cuentan una vez más los filipenses. Tales sentimientos los honraban, pero mayor honor era aún la confianza que el Apóstol les manifestaba al aceptar sus donativos.

Aun cuando recibe algo, Pablo no piensa en su ventaja 17
personal, sino en la de los donantes. Su nobleza de alma es por sí sola suficiente para producirles los más ricos frutos, y Dios la abonará a su cuenta. Aquí, como en el v. 15, Pablo se sirve de algunas expresiones propias del lenguaje comercial. Evidentemente, no quiere definir con exactitud el «haber y debe», sino que habla un poco en chiste, como cuando invitaba a su amigo Filemón a echar cuentas (Flm 18s); es como si, con cierta sonrisa maliciosa, les dijera: ¡Ved: vosotros me dais, y resultáis más ricos! Es precisamente lo que él quiere.
Y aquí se detiene. ¿No se vería uno tentado a descubrir en 18
estas palabras una insinuación disimulada a que le envíen nuevos auxilios? No es tal su intención, y por eso, al acusar recibo de la suma enviada, les asegura que ahora tiene lo suficiente, es más, que nada en la abundancia. Tan copioso fue el donativo que Epafrodito le entregó.

De nuevo da otro giro a su pensamiento. Más grande que el valor material del obsequio es su valor interno, pues es en realidad un sacrificio ofrecido a Dios y por él aceptado con agrado. En numerosos pasajes del Antiguo Testamento se habla del «olor de suavidad» que sube del altar de los sacrificios, para indicar que Dios se complace en el sacrificio[36]. Esta expresión consagrada la usa también Pablo al referirse al donativo de los filipenses, por considerarlo un acto de culto, una
«liturgia» (2,30), que Dios acepta en la persona del Apóstol. 19
A él le resta sólo satisfacer la deuda de gratitud, y no dejará de hacerlo; de ello les da plena seguridad, y sus palabras son

36. Cf. comentario a Ef 5,2.

más que una simple petición a Dios. Si dice «mi Dios», es porque quiere presentarse unido a él para recibir como para recompensar; él sabe lo que necesitáis, y os lo dará según la
20 medida de su divina riqueza; su magnificencia brillará también en sus dones. Pablo termina con una alabanza a Dios Padre su agradecimiento a la comunidad, en que ha evitado usar la palabra «gracias». El «Amén» final subraya el tono de oración litúrgica que tiene la doxología.

Conclusión
4,21-23

21 Saludad a todos los santos en Cristo Jesús. Os saludan los hermanos que están conmigo. 22 Os saludan todos los santos, principalmente los de la casa del César. 23 La gracia del Señor Jesucristo sea con vuestro espíritu.

21 Pablo saluda ante todo a la comunidad en Cristo Jesús,
22 y pide que su saludo sea transmitido a cada uno de sus miembros. Añade luego el saludo de los hermanos que están a su lado, o sea, los fieles de la iglesia de Roma. Entre ellos destaca en particular a «los de la casa del César». Se trata de los libertos y de los esclavos que sirven en los palacios imperiales, y quizá también de algunos soldados. Al enviarles un saludo especial de ellos, no oculta la profunda satisfacción que siente ante el hecho de que el Evangelio ha penetrado ya hasta los círculos inmediatos al emperador (cf. 1,13), y de que en ellos el nombre de Cristo se pronuncia con fe y respeto. Bien podía suponer que una noticia tal sería motivo de sincera alegría para los amados filipenses, tanto más tratándose de
23 habitantes de una colonia militar romana. La mejor expresión de sus buenos deseos es la palabra «gracia», compendio de todos los bienes celestiales que Cristo trajo al mundo.

LAS CARTAS PASTORALES

Comentario de Norbert Brox

REV. PATRI THOMAE MICHELS OSB

S. THEOLOGIAE PROFESSORI SPECTANDO

AETATIS QUINDECIM LUSTRA RESPICIENTI

GRATI ANIMI VENERATIONISQUE SIGNUM

D. D.

PREFACIO

El proyecto que se había concebido de poner a nivel de la investigación actual el comentario de J. FREUNDORFER † a las cartas pastorales, como parte del *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento,* no se pudo realizar en forma de revisión del texto publicado en su última edición (tres ediciones: 1950, 1953, 1959), sino que pareció más lógico refundirlo en una forma completamente nueva. El motivo principal para realizar esta intervención es la opinión totalmente distinta que el autor de estos comentarios sostiene respecto al autor y al origen de estas cartas, opinión a la que el autor se ha visto forzado en vista de los hechos. La introducción y todo el comentario dan cuenta de esto en forma satisfactoria. Pero, con ello, nos encontramos en el asunto de las cartas pastorales ante unas perspectivas completamente nuevas, hasta tal punto que tenemos que reconstruir desde sus cimientos todo el comentario. El intento aquí expuesto da una explicación teológica a estas cartas teniendo en cuenta su carácter de anónimas, cosa que no solamente se hace constar por principio, sino que se tiene en cuenta en la exégesis particular de cada uno de los casos, tiene muy pocos precedentes y ninguno que le pueda servir de modelo adecuado. Este intento no agota todas las posibilidades de una concepción general nueva, pero se encuentra en un estadio en el que estos documentos característicos de la tradición paulina se nos revelan de una

forma nueva y sugestiva. No hemos podido incluir algunos comentarios e investigaciones recientes. Pero como sus argumentos en favor de la hipótesis de la autenticidad no son realmente nuevos, han sido ya considerados, en parte expresamente, en parte de una forma indirecta.

Tengo que expresar aquí mi más sincero agradecimiento al director de la obra, el profesor Dr. OTTO KUSS, que ha sido el instigador de mi trabajo y que me ha ayudado con su valiosa colaboración; como maestro, ha sido también, sin duda alguna, el que ha inspirado la obra; debo además, agradecer a la editorial por la impresión esmerada. Un agradecimiento especial va expresado en la dedicatoria de este comentario, agradecimiento a aquel hombre con quien yo he contraído una deuda infinita por lo que él me enseñó durante mis estudios de literatura bíblica y de la antigüedad cristiana.

NORBERT BROX

INTRODUCCIÓN

1. Caracterización provisional

Para tratar adecuadamente los problemas relativos a la forma, al estilo y al contenido de las cartas a Timoteo y a Tito sería necesario hallar antes respuesta a las múltiples dificultades que presenta la cuestión relativa a su autor. Comenzamos por dar cuenta de esta particularidad, porque de ella no se puede prescindir ni un momento en la interpretación de las cartas. Todo estudio de éstas debería, en consecuencia, ocuparse ante todo de la autenticidad, de investigar quien fue su autor. Dado, sin embargo, que este problema nos coloca frente a nuevas dificultades y no se puede tratar lógicamente sin un conocimiento previo de las cartas mismas, al menos en su estructura, prescindimos por ahora de él, para fijar primero la atención en lo que provisionalmente se puede considerar como el elemento característico de las cartas pastorales. Decimos «provisionalmente», porque son conclusiones que se basan sólo en el análisis de la forma externa, pero que permiten plantear con exactitud los verdaderos problemas que ofrece la introducción especial a estas cartas. La respuesta a ellos confirmará tales conclusiones o dará luz para rectificarlas. Un análisis del texto, tal como aparece a primera vista, será el mejor recurso para descubrir el carácter particular y para captar el contenido de los escritos que vamos a estudiar.

a) *Forma y contenido.*

El nombre genérico de cartas pastorales, con que desde el siglo XVIII suelen designarse, señala ya una característica importante de las cartas a Timoteo y a Tito. Se trata de «cartas de un pastor», que a través de ellas se dirige a otros «pastores» para instruirlos precisamente en lo que toca al cumplimiento de sus deberes pastorales dentro de la Iglesia. Son escritos que tuvieron por fin precisar conceptos, fijar normas entre personajes colocados al frente del gobierno de la Iglesia. Esta peculiaridad les confiere por sí sola carácter propio y las distingue de las demás cartas del Nuevo Testamento, todas las cuales, a excepción de la carta de Pablo a Filemón, tienen carácter comunitario, están dirigidas a una Iglesia local o regional y destinadas a la lectura pública en las reuniones de tales comunidades.

La diferencia que de ahí resulta para las pastorales en cuanto a forma, contenido y estilo es, desde luego, esencial. No se trata ya de simples instrucciones o exhortaciones a una Iglesia. Las autoridades eclesiásticas, sobre quienes recae la responsabilidad del buen estado y florecimiento de las diversas comunidades, reciben aquí directivas de quien a su vez está constituido en autoridad sobre ellas y se siente responsable de la persona y de la obra de sus colaboradores. Y es natural que al escribir a tales personajes se emplee un lenguaje distinto del que se usa en una carta de exhortación a una Iglesia en decadencia, como es el caso en la carta a los Hebreos, o en una invectiva destinada a sacudir a una comunidad indecisa, amenazada de recaer en el judaísmo, y a afianzarla en la fe de Jesucristo, de cuyo Evangelio único se ha dejado apartar (carta a los Gálatas); distinto es también del lenguaje que corresponde a una carta particular, como la de Filemón, en la que se hace una súplica concreta en favor de un hermano en la fe.

El lector atento descubrirá sin dificultad las particularidades que por este concepto distinguen a las pastorales de las demás cartas del Nuevo Testamento. Las «cartas pastorales»

están escritas en términos de normas directivas, lo que hace que en vez del tono teológico kerygmático predomine en ellas cierto acento autoritario y jurídico. Una de las propiedades que más saltan a la vista es la circunstancia de que a los destinatarios de estas cartas, jefes responsables de una porción de la Iglesia, no se les escribe para enseñarles el Evangelio, ni para explicárselo o afirmarlos en él. Se supone que ellos están suficientemente cimentados en la fe y que por este aspecto son dignos de toda confianza. No se les instruye acerca del Evangelio, se les exhorta sin embargo a permanecer fieles a la doctrina recibida, recordándoles que a ello se comprometieron solemnemente años atrás. El Evangelio es sólo indirectamente tema de estas cartas, en cuanto se dan a sus destinatarios las instrucciones indispensables para que el ejercicio de su autoridad garantice la estabilidad y difusión del Evangelio auténtico. Cuál sea este Evangelio, no hay para qué decirlo; la simple alusión a él es suficiente.

Las exhortaciones, advertencias y avisos de las cartas pastorales están ordenados, igual que en las demás cartas, a una vida sinceramente cristiana, tanto en los individuos como en las comunidades; con la diferencia de que el logro de este fin debe ser aquí consecuencia del trabajo pastoral de los jefes responsables y se concreta en reglas y prescripciones de sabor jurídico y administrativo. Todos los puntos aquí tratados tienden claramente a procurar el ejercicio eficaz de la autoridad. Las cartas hablan del papel que corresponde a los pastores en relación con el estado, firmeza y progreso de las Iglesias. En ellas se ve la preocupación de que no desfallezcan en su tarea aquellos a quienes, por su posición, corresponde velar porque la predicación no pierda actualidad, se conserve el orden y se llame la atención cuando sea necesario.

En la vida de la Iglesia mucho depende de lo que hagan los jefes de las comunidades locales. Las cartas pastorales hacen ver claramente cómo estos jefes locales no deben permanecer aislados, abandonados a su propia suerte; para poder llevar a cabo su tarea, cargada de responsabilidades, necesitan del apoyo, la voz de aliento, la indicación oportuna de aquel que, por encima de las Iglesias locales, tiene la responsabilidad

y la vigilancia sobre una Iglesia regional. Esto confiere hasta cierto punto carácter oficial a las cartas pastorales, especialmente a la primera a Timoteo y a la carta a Tito. Se habla a los destinatarios específicamente en su calidad de jefes competentes. Lo que se menciona como regla de conducta para el conjunto de la comunidad, se ha de entender como normas directivas para la enseñanza oficial.

¿A qué obedecen las instrucciones y la voz de aliento que las cartas pastorales dan a los jefes eclesiásticos? No exclusivamente a la posibilidad de que éstos falten a su deber, ni al peligro de que decaigan en su celo. Detrás de cada palabra se oculta la solicitud por las Iglesias a ellos confiadas, cuya situación, evidentemente, no es desde todo punto de vista la ideal[1]. De la situación histórica concreta que suponen las cartas pastorales hablaremos luego más detenidamente. Es claro, en todo caso, que el mayor peligro para las Iglesias en cuestión proviene de la actividad de algunos herejes y del hecho de que la organización y disciplina interna de las comunidades mismas es aún insuficiente, demasiado débil para hacer frente al peligro. Es una conclusión obvia, si se toma en cuenta que la mayor parte de las exhortaciones se refiere a la organización y disciplina eclesiásticas y a la lucha contra los herejes. A esto se agregan, sin embargo, algunos puntos concretos de actividad pastoral, de los cuales las cartas se ocupan para fijar normas básicas.

Como se ve, el peligro en que por más de un aspecto se hallan las comunidades es lo que mueve al autor a dirigirse a los jefes de éstas para exhortarlos, importunarlos, animarlos a poner todo su empeño en que el cumplimiento de su tarea redunde en bien de la Iglesia. Por eso se les recuerdan sus obligaciones y se les pide no pierdan de vista la sana doctrina, se reglamenta la vida litúrgica de las comunidades y se les insiste en el buen desempeño de su dirección y educación, se describe prudentemente la actitud que ha de caracterizar al pastor frente a los diversos grupos que componen la comunidad y se lo anima en su trabajo con oportunos consejos

1. Cf. 1Tim 3,2-5.8.11; 5,20; 2Tim 3,2ss.

y palabras de consuelo. «"La solicitud por todas las Iglesias" (2Cor 11,28) se convierte aquí en solicitud porque tengan jefes competentes y porque éstos preparen buenos sucesores (2Tim 2,2)» [2].

Las cartas pastorales son, pues, ante todo un esfuerzo por orientar la dirección de comunidades que se encuentran en peligro de caer en la herejía, que sienten amenazada su fe y tienen necesidad de afianzar su organización interna. Como autor aparece indiscutiblemente Pablo, y como destinatarios dos discípulos y colaboradores suyos, Timoteo y Tito [3]. El contenido cobra en este caso especial relieve, ya que se trata de las instrucciones personales del propio Apóstol a aquellos que, puestos para continuar su obra y bajo dependencia suya, tienen la misión de asegurar la supervivencia y progreso de las comunidades. En estos escritos recibió la Iglesia un modelo de orientación y de guía para sus pastores, conforme a los conceptos del Apóstol. Las cartas pastorales se nos presentan como cartas de Pablo, en las cuales, sin embargo, a diferencia de las demás cartas, el Apóstol quiere hablar a las Iglesias no directamente, sino a través de los pastores.

Por las características hasta aquí enumeradas, estas cartas constituyen un grupo aparte dentro de las cartas paulinas, con numerosos rasgos propios, estrecha semejanza de lenguaje (estilo y vocabulario) y de contenido, y análogas circunstancias de origen. Las tres cartas se distinguen por un griego selecto, se mueven dentro de unos mismos conceptos teológicos, combaten unas mismas herejías, conocen una misma organización y disposición de las Iglesias particulares.

De ahí que toda caracterización, toda norma de interpretación, toda solución que se proponga a los problemas en ellas planteados, tienen prácticamente igual valor para las tres cartas. Particular relación guardan entre sí la primera carta a Timoteo y la carta a Tito. La segunda a Timoteo tiene un matiz más confidencial, lo que se explica por las circunstancias concretas que rodean la prisión de Pablo y por la atmósfera de despedida

2. ROMANIUK (E.S. Reich) 106.
3. Cf. 1Tim 1,1s; 6,20; 2Tim 1,1s; Tit 1,1.4 y numerosos pasajes más.

a que tales circunstancias dan lugar. La segunda carta a Timoteo es casi un testamento personal al hermano en la fe, al colaborador de confianza.

Las tres cartas ofrecen además una serie de particularidades de estructura y de estilo que les son exclusivas. Al lado de un vocabulario y de un nivel lingüístico análogo, se observa como elemento común la conformidad con unas mismas tradiciones jurídicas, litúrgicas y catequéticas. Las cartas apelan a tradiciones recibidas, para actualizarlas y garantizar su validez. Por otra parte, se sirven de modelos literarios profanos y de no pocos giros de lenguaje corrientes en el habla popular de la época. Así, hallan apropiado el esquema usual de los catálogos de virtudes y vicios cuando enumeran las cualidades que han de brillar en los ministros de la Iglesia o cuando se dirigen a éstos para ponerlos en guardia ante los peligros [4]. Los llamados catálogos de deberes familiares resultan aquí útiles, porque en su enumeración de virtudes sociales se prestan para describir la conducta que deben observar los miembros de las comunidades [5]. El recurso a los esquemas corrientes en la actividad judicial profana permite reducir a fórmulas precisas las normas destinadas a la estructuración de la Iglesia, que en cuanto organismo sentía ya la necesidad apremiante de contar con leyes bien definidas.

Una mirada de conjunto al contenido de las cartas permite describir su estructura en la siguiente forma:

Primera carta a Timoteo

Saludo introductorio (1,1-2)

1. Herejía y Evangelio (1,3-20)
   Misión de Timoteo en Éfeso es combatir las herejías, que, apoyándose en una abusiva interpretación del Antiguo Testamento, son causa de desconcierto para los fieles de aquella ciudad (1,3-7).

4. 1Tim 1,9s; 4,12; 6,11; 2Tim 2,22; 3,2-5.10; Tit 3,3.
5. 1Tim 5,1-3; Tit 2,1-10; cf. K. WEIDINGER; DIBELIUS-GREEVEN, *An die Kolosser, Epheser, An Philemon,* Tubinga 1953, 48ss.

La función de la ley mosaica a la luz del Evangelio (1,8-11).
A Pablo confió Dios el Evangelio. Él, que en otro tiempo fue perseguidor, es ahora ejemplo de los que se salvan por la fe (1,12-17).
Exhortación y advertencia (1,18-20).

2. Instrucciones relativas al orden interno de la Iglesia (2,1-3,16).
Oración (durante los actos litúrgicos) por todos los hombres, incluso por las autoridades (2,1-7).
Cómo han de orar los hombres (2,8) y cuál debe ser la actitud de las mujeres en las reuniones litúrgicas (2,9-15).
Cualidades y requisitos exigidos para el cargo de obispo (3,1-7) y de diácono (3,8-13).
Reflexiones acerca de la Iglesia y del misterio a ella confiado, destinadas a corroborar las instrucciones anteriores (3,14-16).

3. Los herejes (4,1-11)
Carácter escatológico y errores de la herejía. Su reprobación (4,1-5).
Ideal del ministerio de la Iglesia. Los verdaderos esfuerzos que impone la fe (4,6-11).

4. Eficacia y conducta del ministro en la comunidad (4,12-5,3)
Exhortación al ministro de la Iglesia a ser ejemplar y a permanecer fiel a la gracia recibida con el cargo (4,12-16).
El debido comportamiento con las personas de diferente edad en la comunidad (5,1-2).

5. Advertencias relativas al orden en la Iglesia (5,3-6,2)
Acerca de las viudas, requisitos y elección a tal estado (5,3-16).
Acerca de los presbíteros y de la solicitud por este estado (5,17-22).
Un consejo «personal»; advertencia en atención al juicio final (5, 23-25).
El debido comportamiento de los esclavos (6,1-2).

6. Exhortaciones diversas (6,3-21)
   Otros rasgos característicos de la nefasta herejía e invitación a huir de la codicia (6,3-10).
   Palabras de aliento a Timoteo y exhortación a superar el combate de la fe permaneciendo fiel a la profesión hecha; doxología (6,11-16).
   Las riquezas y su debida administración (6,17-19).
   Última voz de alerta contra la falsa *gnosis;* saludo final (6,20-21).

Segunda carta a Timoteo

Saludo introductorio (1,1-2)

1. Parte preliminar (1,3-18)
   Relaciones de especial amistad entre Pablo y Timoteo, basadas en una misma tradición de fe (1,3-5).
   Exhortación a dar testimonio sin cobardía, consciente de la vocación y de las ventajas que aportan al Evangelio padecimientos como los que Pablo sufre en la prisión (1,6-14).
   Fidelidad e infidelidad de algunos cristianos hacia Pablo (1,15-18).

2. Parte principal (2,1-4,8)
   Exhortación a trabajar incansablemente. Sentido de las persecuciones (2,1-13).
   Instrucciones para los encuentros con los herejes; la Iglesia, *corpus mixtum* (2,14-26).
   En los últimos tiempos los hombres se alejarán de Dios (3,1-5), el fenómeno se observa ya en la actividad de los herejes (3,6-9).
   Conducta intachable, paciencia en las persecuciones y fidelidad a la enseñanza recibida caracterizan al verdadero ministro y al auténtico cristiano (3,10-17).
   Dificultades crecientes para Timoteo en el ministerio. Pablo ve con plena confianza que su fin se acerca (4,1-8).

3. Noticias personales (4,9-18)
   Situación del Apóstol, súplicas y encargos a Timoteo (4,9-13);

alerta ante la actividad de un adversario (4,14-15); informe relativo al proceso y expresiones de confianza en Dios (4,16-18).

4. Saludos para algunos cristianos en particular, noticias acerca de otros colaboradores; una vez suplica a Timoteo se reúna con él (4,19-22).

Carta a Tito

Saludo introductorio y amplia descripción del ministerio apostólico (1,1-4).

1. Misión de Tito en Creta (1,5-16).
Procurar la organización estable de la Iglesia, en especial mediante el establecimiento de presbíteros (1,5).
Requisitos y cualidades indispensables para el oficio de presbítero (1,6-9).
Descripción y condenación de la herejía que debe combatir (1,10-16).

2. Instrucciones relativas al orden en la Iglesia (2,1-3,7)
Obligaciones de los ancianos (2,2), de las mujeres ancianas y de las jóvenes (2,3-5), de los jóvenes, que tienen su modelo en Tito (2,6-8), de los esclavos (2,9-10).
La gracia recibida de Dios, motivo del recto comportamiento del creyente ante el mundo (2,11-15).
Exhortación a una conducta para con los demás que corresponda a la fe en la bondad de Dios (3,1-7).

3. Llamamiento final, síntesis de toda la carta (3,8-11)
Afirmación categórica de la verdadera doctrina y solidez en el buen obrar, muralla contra los peligros de la herejía; aviso relativo al trato con los herejes (3,8-11).

4. Encargos personales, últimos saludos (3,12-15)

b) *Situación histórica.*

No es posible llegar a formarse un juicio definitivo sobre el carácter propio de las cartas pastorales sin antes poner en claro la situación concreta que en ellas se supone y en vista de la cual el Apóstol da instrucciones. Los datos mencionados muestran por sí solos que se trata de circunstancias bien determinadas. Es necesario empezar — repetimos una vez más — por llamar la atención sobre los datos que contienen las cartas mismas.

Por 1Tim 1,3 resulta que a la carta precedió una actividad común de Pablo y Timoteo en Éfeso. Al partir Pablo para Macedonia dejó a Timoteo en la ciudad encargado de poner freno a la herejía, que cada día cobraba más fuerza en la Iglesia de Éfeso, y de asegurar por todos los medios la estabilidad de la comunidad, según se deduce de las demás recomendaciones que contiene la carta. En forma análoga se puede concluir de Tit 1,5 que Pablo trabajó en Creta. Cuando escribió la carta a Tito, el Apóstol se hallaba en camino hacia Nicópolis, donde había decidido pasar el invierno (Tit 3,12); Tito se ha quedado entre tanto en la isla, donde tiene la misión de organizar la comunidad allí recién establecida, o fundada quizá anteriormente, pero en todo caso aún incipiente (Tit 1,5).

El afianzamiento de las comunidades en su estructura interna y en sus relaciones con el mundo exterior aparece también como necesidad urgente, impuesta por la amenaza que representan los fieles que van siendo ganados por la herejía [6], a lo cual se debe también el carácter apremiante que tienen las instrucciones impartidas en las cartas.

Como se ve, ambos destinatarios están colocados por Pablo en puestos de responsabilidad y cuentan con plenos poderes suyos para cumplir una tarea, que en los dos casos es idéntica. No se trata, según parece, de un oficio estable, sino de un servicio que deben prestar en tiempo relativamente corto. En efecto, Tito debe reunirse poco después con Pablo (Tit 3,12),

6. Tit 1,10-16; 3,9-11.

y Timoteo no dispone sino del tiempo que transcurra hasta el regreso de Pablo [7].

Diferente es, en cambio, la situación que se refleja en la segunda carta a Timoteo, en la cual se dice poco de la misión concreta que éste debe llevar a cabo, pero se le recuerdan especiales motivos de fe que lo sostengan en el cumplimiento de su difícil tarea. Es una situación posterior. En Roma (2Tim 1,17), Pablo ha sido entre tanto hecho prisionero como un criminal [8]. Contra él se cursa un proceso, cuya primera etapa ha transcurrido ya favorablemente (2Tim 4,16s), pero de cuyo resultado final no se hace ilusiones: el Apóstol cuenta con que pronto será condenado a muerte (2Tim 4,6-9.18).

Ahora bien, estas circunstancias concretas, los viajes y las diversas estaciones a que se alude y, sobre todo, la cautividad de Pablo de que se habla en 2Tim, con todos los pormenores que se aducen, no tienen cabida en aquella parte de la vida del Apóstol que conocemos por sus otras cartas y por los Hechos de los Apóstoles, únicas fuentes que hablan de él. De este punto nos ocuparemos luego más ampliamente, al tratar del problema relativo al autor de las cartas. Con todo, de los datos que dan las propias cartas pastorales, uno de los cuales es su origen paulino, resulta al menos la posibilidad de concluir que hubo una última fase en la vida del Apóstol, acerca de la cual carecemos de información. En efecto, parece que Pablo recuperó la libertad después de la cautividad romana, mucho más benigna que la situación descrita en la 2Tim, con cuyo relato terminan bruscamente los Hechos de los Apóstoles (c. 28), y que emprendió luego un nuevo viaje por oriente, donde desplegó aún considerable actividad misionera, de la cual son parte los acontecimientos a que se refieren las cartas pastorales.

De estas circunstancias se desprende que las cartas pastorales debieron ser escritas entre los años 63 (fin de los dos años de cautividad de Pablo en Roma, conocida por los Hechos) y 67, fecha probable de la muerte de Pablo. Aceptando este orden de acontecimientos se suele indicar el año 64 como la

7. 1Tim 3,14s; 4,13.
8. 2Tim 1,8; 2,9.

fecha de origen de la primera carta a Timoteo y de la carta a Tito, ya que las realizaciones del Apóstol en Éfeso y en Creta, de que dan cuenta estas dos cartas, presuponen al menos algunos meses de actividad. Para la segunda carta a Timoteo se señala el fin del verano del año 66 [9].

Si la interpretación es exacta, las cartas pastorales nos conservan expresiones del Apóstol ya anciano, más aún, próximo a morir. Nos dan a conocer al menos algunos momentos de la última etapa de su vida, impulsada toda ella por un incansable celo misionero, y de la cual nada sabríamos si no tuviéramos estas cartas. Nos muestran a Pablo como el organizador y guía de la Iglesia, que, en comparación con los decenios anteriores, cuenta ya con una estructura bastante más firme y desarrollada; esto mismo sería la mejor prueba de que las cartas fueron escritas en los últimos años de la vida del Apóstol.

Tal manera de juzgar las cartas está además de acuerdo con toda la tradición eclesiástica desde fines del siglo II, que, como veremos más adelante, no duda un momento en incluir las cartas a Timoteo y a Tito entre las cartas de Pablo.

c) *Destinatarios.*

Los dos personajes, Timoteo y Tito, a quienes se dirigen las cartas pastorales, nos son conocidos por otras fuentes como dos valiosos colaboradores y auxiliares de confianza del Apóstol [10].

Timoteo.

Los Hechos de los Apóstoles narran de paso que Timoteo era hijo de un griego, por tanto de padre gentil, y de una judeocristiana (Act 16,1-3). Act 14,6s y 1Cor 4,17 dan pie para suponer que el propio Pablo lo conquistó en su ciudad natal

---

9. Cf. 2Tim 4,21; O. ROLLER, 98s.517s propone este orden: Tit, 1Tim, 2Tim; véase además CH. BRUSTON.

10. Sobre las relaciones de Pablo con sus colaboradores en general y sobre la importancia que les da en sus trabajos, cf. W. HADORN; F.X. PÖLZL.

(Listra) para la fe cristiana. Cuando en su segundo viaje Pablo atravesó aquella misma región, halló que Timoteo era elemento muy apreciado no sólo en Listra, sino también en la vecina comunidad de Iconio, y que sin haberse circuncidado, es decir, sin haberse sometido al judaísmo, había pasado directamente del paganismo heredado de su padre a la fe de Cristo.

Pablo lo escogió por compañero para el resto del viaje, y como tenía la intención de hacerlo participar en el trabajo apostólico dentro de los medios judíos, lo hizo circuncidar, para ahorrar así a la predicación del Evangelio el motivo de escándalo que para todo judío constituía la incircuncisión de los paganos. Así, pues, según Act 16,3, Timoteo fue circuncidado por Pablo cuando ya era cristiano, y sólo por consideración a los judíos que debía ayudar a convertir, para favorecer el progreso del Evangelio y para poderlo presentar en todas partes como su compañero (Act 16,6ss). En todo caso, Pablo mismo rechaza decididamente en Gál 5,11 el cargo de recomendar la circuncisión ocasional en casos como el mencionado en Act 16,3.

Desde entonces fue Timoteo el compañero y auxiliar más apreciado y eficaz que tuvo Pablo, a juzgar por el alto elogio que de él hace en Flp 2,19-22. De los valiosos servicios que le prestó conocemos algunos detalles. Salvo ausencias de corto tiempo, se encuentra siempre en compañía de Pablo, a tal punto que en seis cartas del Apóstol [11] aparece en primera línea como corremitente de ellas (cf. Rom 16,21), por donde se ve que pertenece al grupo de sus colaboradores más inmediatos. Esta observación significa, para el caso de las cartas a los Colosenses, Filemón y Filipenses, que Timoteo permaneció al lado de Pablo aun en la cautividad. De él no se separó sino en pocas ocasiones, cuando Pablo mismo le encomendó alguna misión especial. Tal fue, por ejemplo, el caso cuando, no pudiéndolo hacer el Apóstol, Timoteo tuvo que viajar de Atenas a Tesalónica para informarse del estado de la comunidad e infundir ánimo a aquellos cristianos; las buenas noticias con que regresó a Corinto fueron un alivio para el Apóstol, al

11. 1Tes, 2Tes, 2Cor, Col, Flm, Flp.

convencerlo de que sus temores eran infundados, y según parece le dieron ocasión para escribir la primera carta a los Tesalonicenses (1Tes 3,1-8; Act 18,5).

Más tarde (hacia el año 55), Pablo envió a Timoteo, «nuestro hermano, servidor de Dios en el Evangelio de Cristo» (1Tes 3,2), de Éfeso a Corinto. Fue ésta una misión de suma importancia, ya que se trataba de dar a los corintios instrucciones decisivas en relación con la autenticidad del Evangelio predicado por Pablo, impedido entonces de viajar personalmente. El Apóstol sabía que la comunidad se hallaba seriamente amenazada en su fe, y en tal situación apeló a Timoteo como al más competente para restablecer la integridad del Evangelio[12]. Si él no lo conseguía, no quedaba otro recurso sino que el Apóstol se presentara en persona y llamara a cuentas a los responsables (1Cor 4,18s). La misión no fue, sin embargo, suficiente para arreglar definitivamente la situación en corinto, y Pablo hubo de mandar más tarde a Tito.

Poco tiempo después, Timoteo, acompañado de Erasto, viajó de Éfeso a Macedonia, precediendo a Pablo (Act 19,22), se reunió de nuevo con él en el otoño del año 57, fecha de composición de la segunda carta a los Corintios (2Cor 1,1), y pasó con él algún tiempo en Acaya (Rom 16,21). Por Act 20,4 se sabe además que Timoteo acompañó a Pablo en el viaje de Acaya a Jerusalén, viaje que terminó en serio conflicto con los judíos, al cual siguió la cautividad de Pablo y su deportación a Roma. Y, como ya se dijo, Col 1,1; Flp 1,1 y Flm 1,1 muestran que incluso durante los dos años de cautiverio en Roma (61,63) Timoteo permaneció al lado del Apóstol y le sirvió con fidelidad. De allí lo envió todavía a Filipos en busca de noticias (Flp 2,19). Donde el Apóstol no podía estar, allí enviaba a Timoteo como representante suyo, pues se había ganado toda su confianza. Con él — dirá luego en 2Cor 1,19 — ha predicado el Evangelio.

Una nota de la carta a los Hebreos (que no es, por tanto, de Pablo) da cuenta de que un (cierto) Timoteo estuvo en prisión por algún tiempo (Hebr 13,23). No es seguro que se

12. 1Cor 4,17; 16,10s.

trate del compañero de Pablo, y en consecuencia la noticia es de poco valor para la biografía de Timoteo; por lo demás, los datos mencionados, que se obtienen de las dos cartas a Timoteo, no dan lugar para incluir este episodio en la época en que sabemos trabajaron juntos Pablo y Timoteo.

Según la antigua tradición eclesiástica, que remonta hasta Eusebio[13], Timoteo fue el primer obispo de Éfeso, cargo que recibió del propio Pablo[14]. Contra esta tradición existe otra, no menos antigua, según la cual el primer puesto en la Iglesia de Éfeso corresponde al apóstol Juan, y es difícil pensar que Juan haya llegado a ser obispo de aquella ciudad sólo a la muerte de Timoteo. De los relatos más antiguos no se puede sacar información precisa al respecto.

Un autor anónimo del siglo IV se dio cuenta de esta rivalidad de la tradición entre Timoteo y Juan, y de la confusión a que daba lugar, y en sus *Actas de Timoteo*, que como escrito apócrifo no pasa de ser una biografía legendaria del discípulo de Pablo, trató de hallar la solución en este relato: Timoteo, que fue discípulo no solamente de Pablo, sino también de Juan, dirigió en un principio la comunidad de Éfeso conjuntamente con Pablo, y luego, dotado del poder de hacer milagros, llegó a ser su primer obispo. Murió posteriormente mártir cuando en su calidad de obispo se opuso a una repugnante práctica pagana, difundida en la ciudad. Fue entonces cuando Juan, que ya antes había vivido en Éfeso y había sido desterrado, regresó y fue puesto al frente del gobierno de la Iglesia. El autor de tales *Actas* creyó poder compaginar en esta forma las dos tradiciones. Ambos, Pablo y Juan, habrían influido en Éfeso a través de Timoteo, y a la muerte de éste Juan habría sido hecho obispo de la comunidad. Es evidente que el relato no merece mucha confianza, pues no parece ser más que una ampliación enteramente imaginaria de los datos que dan las cartas pastorales y las demás fuentes.

Es de mencionar aún otra tradición, según la cual Timoteo no estuvo presente a la muerte de Pablo. Se trata de una carta

---

13. EUSEBIO, HE III 4,5.

14. Concilio de Calcedonia, MANSI VII 293, entre otros; cf. E. FASCHER, 1350.

en que se le cuenta el martirio del Apóstol. Timoteo, pues, no habría sido testigo de él.

Otros relatos y noticias esporádicas de los primeros siglos demuestran vivo interés y gran aprecio hacia este compañero y amigo de confianza de Pablo. La estrecha amistad que lo unió al Apóstol, como colaborador al servicio del Evangelio, le destinó un puesto en la primitiva literatura cristiana [15].

Tito.

De Tito no tenemos noticias sino por las cartas de Pablo; los Hechos de los Apóstoles no mencionan ni su nombre, ni su actividad. Según Tit 1,4 fue la predicación del propio Pablo la que lo conquistó para la fe cristiana. De otras circunstancias de su vida, de su patria, de su familia, nada se sabe. Por la carta a los Gálatas se sabe sólo que era griego, es decir, gentil (no judío), antes de abrazar la fe de Cristo (Gál 2,3). Esta circunstancia era, en efecto, importante para el Apóstol. Él había llevado consigo a Tito cuando en el año 49 había viajado a Jerusalén en compañía de Bernabé para tomar parte en el llamado concilio apostólico (Gál 2,1). En este acontecimiento, que fue tan decisivo para la historia de la Iglesia en los primeros tiempos, por las consecuencias que de él se siguieron, correspondió a Tito un papel importante.

Se trataba, efectivamente, de discutir la necesidad, posibilidad y utilidad de la ley mosaica (con la circuncisión, los preceptos alimenticios y los calendarios festivos, entre otras cosas) para los cristianos. Pablo, como es sabido, fue firme y consecuente en proclamar un Evangelio libre de la ley mosaica, porque veía en la ley judía un rival de la fe de Cristo, que lleva a la salvación sin necesidad de tal ley. Cuando, años más tarde, en Galacia algunas gentes procedían contrariamente al convenio logrado entonces en Jerusalén [16] y continuaban exi-

15. Cf. S. Garofalo; L. Vaggagini; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Gotinga 1959, 661, índice; J.P. Alexander, W.E. Hull, J.G. Lange, K. Pieper, H. Witsius, E. Medley.

16. Gál 2,9; Act 15.

giendo la circuncisión, Pablo adujo expresamente el hecho de que las autoridades de Jerusalén (Santiago, Cefas, Juan) no habían exigido en el concilio la circuncisión de Tito (Gál 2,3). Tito, como incircunciso, era en consecuencia un argumento vivo en favor de la independencia del Evangelio con respecto a la ley mosaica para los gentiles, tal como Pablo lo anunciaba. Así, pues, si Lucas en los Hechos de los apóstoles (16,3) menciona el caso de Timoteo, circuncidado aun después de abrazar la fe cristiana, como ejemplo de condescendencia de Pablo en favor del Evangelio, el propio en la carta a los Gálatas demuestra con la incircuncisión de su compañero Tito su proceder lógico, no menos que la conformidad de las autoridades de Jerusalén con la práctica de Pablo, que anunciaba entre los gentiles un Evangelio libre de todo compromiso con la ley mosaica [17].

Cuando la situación de la Iglesia en Corinto, que continuaba siendo fuente de problemas para Pablo, se agravó en extremo, el Apóstol se propuso y prometió visitar la comunidad, pero surgieron obstáculos que se lo impidieron (2Cor 1,15s). Escribió entonces con «mucha angustia y ansiedad de corazón», «en medio de muchas lágrimas», prueba de su gran solicitud por la iglesia de Corinto, una carta (2Cor 2,3s), que nosotros no poseemos y con la cual se proponía restablecer el orden en Corinto. Portador de esta carta fue Tito, en el año 57, quien además llevaba el encargo de hacer valer allí la autoridad de Pablo y de sanear la situación para afianzar el Evangelio. Su misión en Corinto era, pues, muy semejante a la que antes de él había tenido que cumplir Timoteo en la misma ciudad, según se vio anteriormente, es decir, proceder con autoridad y eficacia en nombre del Apóstol, quien se hallaba presa de la mayor incertidumbre y preocupación por el estado de la comunidad, e informarlo de los acontecimientos.

Para recibir su informe, Pablo, que se encontraba en viaje de Éfeso a Macedonia, se trasladó a Tróade para encontrarse allí con Tito, según había convenido con él previamente; pero Tito no llegó. Y como la angustia e incertidumbre no le per-

---

17. Cf. también Gál 5,11.

mitieron esperar a que llegara, continuó el viaje rumbo a Macedonia [18]. Allí, finalmente, lo encontró, pudiendo comprobar que la misión de Tito había tenido éxito y que éste era portador de buenas noticias de la comunidad de Corinto y, por tanto, de consuelo para el Apóstol, seriamente preocupado de la estabilidad de su obra. Así pudo Tito poner término a un período de angustiosa espera e incertidumbre para Pablo (2Cor 7,6-16).

No pasó mucho tiempo y Tito recibió una nueva misión de Pablo, que lo condujo otra vez a Corinto: la de llevar a término la colecta, ya iniciada allí, en favor de la Iglesia de Jerusalén (2Cor 8,6.16s). Es posible que en esta misma ocasión haya sido portador de la que poseemos como «segunda» carta a los Corintios. Pablo lo llama, aludiendo a su función de puente entre el Apóstol y la Iglesia de Corinto, «mi compañero y colaborador entre vosotros» (2Cor 8,23), y declara que él ha servido al Evangelio «con el mismo espíritu», «siguiendo las mismas huellas», es decir, con el desinterés y rectitud del propio Pablo (2Cor 12,18). Parece, sin embargo, que Tito (como Bernabé) se separó de Pablo, al menos por algún tiempo, para atender un campo de trabajo independiente, ya que en las cartas posteriores, en las que Pablo asocia a Timoteo como corremitente, no se hace mención de Tito.

Las tradiciones primitivas de la Iglesia completan, en relación con Tito, lo que los escritos del Nuevo Testamento no comunican o se contentan con insinuar. En Eusebio [19] se lee que fue obispo «de las iglesias de Creta», noticia que puede ser simplemente una deducción de Tit 1,5. Las llamadas *Constituciones apostólicas* (fines del siglo IV) dicen más concretamente: Tito fue hecho obispo de Creta por el propio Pablo (VII, 46). La noticia se repite en varios documentos posteriores. El Pseudo-Ignacio de Antioquía informa, por su parte, que Tito y Timoteo murieron célibes [20]. Jerónimo, en cambio, acepta la noticia sólo en relación con Tito, diferenciándolo así de Timoteo [21]. Una tradición posterior agrega que, siendo obispo de todas las ciudades de Creta, con residencia en Gortina,

18. 2Cor 2,12s; 7,5.
19. EUSEBIO, HE III 4,5.
20. *Philad.* IV, 4, fines del siglo IV.
21. JERÓNIMO, *Comentario a Tit* 2,7.

murió de muerte natural. No existe ninguna tradición que afirme un posible martirio de Tito.

Los hechos de los apóstoles apócrifos (escritos posteriores al Nuevo Testamento, que proceden de diversos medios y deben su origen a intereses varios) se ocupan de Tito mucho más que de Timoteo, a quien sólo mencionan ocasionalmente. Así, los *Hechos de Pablo* afirman que Tito asistió con Lucas a la muerte de Pablo y fue testigo ocular de su sepelio. Según esto Tito, como fiel compañero del Apóstol, permaneció a su lado hasta el momento de su muerte. El relato de su vida se amplía con el correr de los años en diversas direcciones[22]: se lo considera oriundo de Creta, se reconstruye su árbol genealógico, que remonta hasta Zeus, se lo destaca como poseedor de una rica cultura griega. Se lo hace viajar a Jerusalén, donde, testigo de los milagros de Jesús, se convierte en discípulo suyo. Después de la pasión y resurrección de Jesús, los apóstoles lo nombran, en Jerusalén mismo, obispo de Creta (circunstancia que olvida por completo sus relaciones con Pablo), a solicitud del Apóstol (según otros relatos). Según esta biografía, murió en avanzada edad[23].

En la primera mitad del siglo V, el autor anónimo del apócrifo *Carta de Tito* vuelve a las noticias antes mencionadas y hace de Tito, discípulo de Pablo, el autor de una carta en que se hace el elogio de la vida célibe. Se trata de un escrito cuya ortodoxia se podría discutir, a causa de la identidad que establece entre cristianismo y absoluta continencia sexual; con todo, no necesariamente se ha de atribuir a círculos heréticos. El nombre de Tito, tan cercano a Pablo, como pretendido autor, estaba destinado a dar relieve a la carta y a asegurarle numerosos lectores. La atribución del escrito precisamente a él no parece ser casual. El verdadero autor de la carta compartía evidentemente la convicción de san Jerónimo, de que Tito, en contraste con Timoteo, había permanecido toda la vida célibe, con lo cual era el más llamado a tratar el tema de la carta.

---

22. Cf. los *Hechos de Tito:* F. HALKIN; M.R. JAMES, JThS 6, 1905, 549-556.

23. Cf. E. FASCHER, 1583ss; con mayores detalles, F. HALKIN.

Otro escrito, falsamente atribuido a san Jerónimo[24], y muy parecido a la carta apócrifa antes mencionada, aduce varias veces la autoridad de Tito, por la sencilla razón de que él, a juzgar por la carta canónica que Pablo le había dirigido, era considerado especialmente conocedor de la mentalidad del Apóstol en relación con la vida propia de los clérigos. Toda esta serie de tradiciones y la estrecha amistad con Pablo hicieron que Tito gozara a los ojos de la Iglesia antigua de enorme autoridad en materia de ascética[25].

Por los textos del Nuevo Testamento se ve, pues, que Timoteo y Tito cuentan entre los más destacados colaboradores inmediatos de Pablo. El Apóstol les confió misiones decisivas no sólo para la subsistencia de tal o cual comunidad y el prestigio de Pablo como apóstol, sino incluso para el triunfo del Evangelio auténtico. En situaciones críticas tuvieron que aceptar tareas que, dadas la transcendencia y la gran responsabilidad que implicaban, hubiera debido cumplir el propio Pablo, y siempre sortearon la situación con éxito. El colegio que el Apóstol hace de ellos ocasionalmente en sus cartas, halló eco en el alto aprecio con que toda la tradición de la Iglesia antigua mira a los dos destinatarios de las cartas pastorales.

2. El problema del autor

Pese a las claras indicaciones que ofrecen las cartas mismas, conforme a lo expuesto anteriormente, se hace necesario discutir ahora en particular el problema relativo a su autor. Según el estado actual de la cuestión y las recientes investigaciones, ya no es posible presentar como hecho indiscutible el origen paulino de las cartas. Importa examinar detenidamente las razones en pro y en contra. En las circunstancias que se

---

24. *Ep.* 42: PL 30, 389.

25. Cf. A. Harnack, *Der apokryphe Brief;* A. de Santos Otero; de la misma opinión es Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* II, Tubinga 1964, 90-109; sobre la personalidad de Tito véase también L. Vaggagini, A. Souter, V. Bartlet, E.P. Boys-Smith, E.H. Oakley, J.B. Lightfoot, G.G. Findlay.

desprenden de los datos antes mencionados, las cartas se dan como correspondencia del apóstol Pablo con sus colaboradores más destacados, Timoteo y Tito. La tradición eclesiástica, por su parte, no ofrece nada que lleve a dudar de esta conclusión. Desde el momento en que la existencia de las cartas pastorales es aceptada por todos sin discusión, es decir, en la segunda mitad del siglo II, ante los argumentos dados por Ireneo de Lyón, Tertuliano y el Canon de Muratori se consideran también universalmente escritos de Pablo. A las dificultades de orden biográfico que surgen al aceptar la autenticidad de las cartas se da solución suponiendo que Pablo recuperó la libertad al término de su (primera) cautividad en Roma.

Mas contra esta hipótesis han venido a surgir serias dudas, una vez que los textos fueron sometidos a examen crítico, según lo requieren las exigencias de la ciencia bíblica. De la investigación ha resultado que el aceptar a Pablo como autor de las cartas da lugar a dificultades tales, que la hipótesis contraria, es decir, la inautenticidad u origen no paulino de las cartas, ya no se podría rechazar sin más ni más. Se ha visto, en efecto, y por varias razones, que no hay argumentos suficientes para considerar al Pablo que conocemos por las grandes cartas paulinas como autor de las pastorales, de índole muy diversa, ni para interpretar estas últimas como textos paulinos. Todos los exegetas aceptan que existe enorme diferencia entre ellas y las otras cartas de Pablo. Se llegó además a la conclusión de que no se puede atribuir a las cartas pastorales valor de documentos de los años 60 a 70. Más adelante veremos en detalle los argumentos en que se fundan tales objeciones.

Sobre la autenticidad paulina de las pastorales se expresan por primera vez serias dudas a principios del siglo pasado en J.E.C. Schmidt (1804), y en F. Schleiermacher (1807) se hace el primer estudio crítico del problema, por lo que toca a la 1Tim, con base en criterios de orden externo (situación histórica, propiedades lingüísticas). Pocos años después (1812), J.G. Eichhorn extendió el juicio de inautenticidad a las tres cartas pastorales, al concluir lógicamente, después de demostrar su unidad y homogeneidad, que respecto del autor valen para todas unos mismos criterios. Eichhorn adujo además,

basado en el estudio del aspecto teológico de las cartas, argumentos internos cuyo valor no se puede negar.

La hipótesis de que las cartas provienen de un autor desconocido del siglo II cobró mayor fuerza, ganó rápidamente terreno y perfeccionó sus argumentos con autores como F.Chr. Baur, H.J. Holtzmann, P.N. Harrison, M. Dibelius, H. von Campenhausen y otros; la misma inquietud se extendió al campo de la posición tradicional, que se vio en la necesidad de revisar y fundamentar su propia convicción. En el siglo y medio que ha durado ya la discusión, ninguna de las dos posiciones ha logrado consolidarse, pero es notoria la tendencia general a prescindir cada vez más del punto de vista tradicional. Mientras, al lado de casi todos los comentaristas católicos, ciertos autores protestantes defienden la autenticidad de las cartas, con la concesión hecha por algunos de ellos, de que Pablo pudo haberse servido de un secretario (así, por ejemplo, H. Ridderbos, H. Koelling, B. Weiss, W. Lütgert, O. Roller, A. Schlatter, J. Jeremias, W. Michaelis, G. Holtz), no faltan teólogos católicos, tales como K.H. Schelkle y K. Romaniuk (S.E. Reich), que se pronuncian abiertamente contra la paternidad paulina de las mismas.

Este estado de cosas refleja fielmente la situación en que se halla el estudio de las cartas pastorales y la magnitud de las dificultades con que tropieza, aunque, preciso es admitirlo, existe todavía un enfoque del problema que prescinde de la crítica, y que por tanto no se puede llamar científico, y se limita a defender a ciegas el carácter paulino de las cartas, o, por el contrario, a dar por sentada su inautenticidad, sin aducir pruebas de ningún género. Sus únicas razones son el prejuicio o la conveniencia. Al problema de si Pablo escribió o no las tres cartas pastorales, o de si, en otros términos, dado el contenido y el lenguaje que las caracteriza, pudieron éstas haber sido escritas o no por Pablo, no se puede responder sin apelar necesariamente al argumento exegético, es decir, histórico-crítico. Pero, ni aun por este método se ha llegado a una solución que se imponga a la aceptación general.

Y esto es precisamente lo característico en el caso. Que tanto la afirmación como la negación de la autenticidad de las

pastorales tropiezan con dificultades insalvables. Los juicios contrarios a que lleva la investigación, como la indecisión en que permanecen no pocos estudiosos, tienen su razón de ser en las propias cartas pastorales. Pero entre tanto se ha hecho imposible contentarse ya con la idea de que, dado el peso de sus respectivos argumentos, las dos posiciones se equilibran hasta cierto punto y merecen por tanto igual apoyo, de suerte que el decidirse por una u otra posición dependería exclusivamente de la preferencia de cada cual por ciertos y determinados puntos de vista. En efecto, la afirmación o negación de la autenticidad en el caso de las pastorales implican consecuencias de mucha importancia para la exégesis científica. Repercuten, entre otras cosas, en la idea que se ha de tener de Pablo, en la apreciación de sus raciocinios teológicos, en la manera de juzgar muchos acontecimientos históricos, en la determinación de lo que puede considerarse posible o imposible en el desarrollo del pensamiento de un hombre (en este caso Pablo) o en el proceso de formación de una institución.

Es cierto que cuando se trata de precisar lo que se puede tener por posible o por imposible desde el punto de vista histórico, existe cierto margen dentro del cual los investigadores pueden seguir una u otra dirección. Es indiscutible, además, que este margen tiene sus límites, que, como es inevitable, ha sido determinado por unos y discutido o ampliado por otros. Pero cuando, por el contrario, se tienen ya criterios de juicio tan definidos, como lo son la imagen y la teología tradicionales de Pablo, el margen se reduce considerablemente. Cualquiera que sea la posición que en nuestro caso se adopte, una dificultad queda siempre en pie: un Pablo que haya escrito las cartas pastorales, presenta rasgos muy diferentes del Pablo que conocemos por las cartas que son indiscutiblemente suyas. Si se acepta la autenticidad de las pastorales, surgen graves dificultades en relación no sólo con la imagen histórica de Pablo, sino incluso con la interpretación misma de las cartas. Por eso no es raro oír la opinión de que la aceptación de la autenticidad dificulta más todavía que la tesis contraria la explicación de las cartas (Romaniuk, 104) y contribuye menos que ella a su comprensión (H.W. Bartsch, 10).

Hoy día se puede observar cómo, incluso entre los autores católicos, en las obras de introducción o en exposiciones de teología bíblica se impone cada vez más la tendencia a tratar las pastorales separadamente de las cartas paulinas[26]. Desde luego, tampoco es raro el caso de autores que exponen en términos convincentes los argumentos en pro del origen no paulino de las cartas, demostrando gran simpatía por la tesis de la inautenticidad, y que luego se pliegan a los solos testimonios externos (afirmaciones de las propias cartas, tradición eclesiástica), en contra de los criterios internos, limitándose a buscar la manera de armonizar, con cierta ligereza, las divergencias que ellos mismos acaban de comprobar entre las pastorales y las cartas auténticamente paulinas[27].

Ante tal división de pareceres, todo comentario a las cartas pastorales debe afrontar el problema relativo al autor y tomar alguna decisión al respecto. No se trata, en efecto, de un simple detalle, entre los muchos que pueden tratarse en la introducción especial, sino de una decisión que implica consecuencias también decisivas para la interpretación misma de las cartas. La fecha de composición, como la comprensión del conjunto y de los detalles, son aspectos que cambian radicalmente, según que las cartas se atribuyan al apóstol Pablo como escritas y dirigidas por él a sus colaboradores de confianza, o, por el contrario, a algún incógnito autor eclesiástico posterior a los tiempos apostólicos, que las concibió como instrucciones ideales, les dio la forma de cartas y las revistió de autoridad paulino apostólica.

Tales son las dos grandes posibilidades a que se reducen las múltiples opiniones que se registran en la historia de la exégesis. El juicio que se adopte en relación con el autor tiene en el caso de las cartas pastorales mucho mayor alcance que en cualquiera de los otros escritos del NT en que el problema

---

26. Cf., por ejemplo, los artículos sobre teología bíblica en LThK (2.ª ed.); R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im NT,* «Quaestiones Disputatae» 14, Friburgo - Basilea - Viena 1961, 71ss.86ss; *Neutestamentliche Theologie,* Munich 1963, 84ss.125s.

27. Así, entre otros, L. CERFAUX, en A. ROBERT y A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia* II, Herder, Barcelona ³1970, 471-484.

existe. La solución se ha de buscar discutiendo los principales puntos de vista que exigen tenerse en cuenta y son de valor decisivo. Por nuestra parte preferimos atenernos a la clasificación hoy día más corriente de las dificultades, que proceden de muy diversos criterios. Los tres primeros de tales criterios, que son los que merecen mayor atención, son de carácter externo, histórico; los demás son criterios internos, y se reducen en definitiva a un juicio comparativo basado en el contenido de las cartas mismas.

a) *El testimonio de la Iglesia antigua.*

En contra de lo que muchos autores dan a entender, el testimonio de la antigua literatura cristiana en relación con la existencia, difusión y uso de las cartas pastorales no remonta hasta los primeros años de la Iglesia. Como ya se hizo notar, una mención directa, expresa de estas cartas por parte de los primeros escritores eclesiásticos no se encuentra hasta fines del siglo II. No es posible demostrar que en los escritos de los padres apostólicos y de los apologetas, entre finales del siglo I y la segunda mitad del siglo II, se citen textos de las dos cartas a Timoteo o de la carta a Tito. Se pueden enumerar, es cierto, no pocos puntos de contacto, en cuanto a ideas y terminología, entre las cartas pastorales y la llamada primera carta de Clemente Romano, la carta del Pseudo-Bernabé, la de Ignacio de Antioquía, la de Policarpo de Esmirna a los Filipenses y los escritos de algunos apologetas[28]; pero la idea de que se trate de citas de las pastorales es, en todos estos casos, simple suposición. Es inútil tratar de determinar no sólo una relación directa en cuanto a los términos, sino incluso la menor insinuación que permita atribuir a dichos escritores el propósito de citar. Además, los puntos de contacto se reducen a ciertos conceptos (algunos de ellos no aparecen fuera de estos contextos), a locuciones análogas o a unas mismas ideas, pero expresadas en forma diferente.

---

28. Cf. H.J. HOLTZMANN, 257-266; J. KOHL; F. WENINGER.

Y en efecto, las cartas pastorales guardan mayor relación con los escritos de los padres apostólicos, particularmente con la carta de Policarpo de Esmirna a los Filipenses, que con las cartas de Pablo. Pero la comparación literaria, no menos que el examen del parentesco que existe en cuanto a contenido y terminología, lleva a la conclusión no de que los padres apostólicos dependen de las cartas pastorales, sino de que ambos grupos de escritos surgieron como consecuencia de una situación análoga de la Iglesia. La igualdad, o al menos la proximidad cronológica de circunstancias en el desarrollo de la predicación y de la organización interna de la Iglesia, da lugar a que el lenguaje eclesiástico sea por muchos aspectos idéntico; es ésta la consecuencia natural cuando se tiene que hablar de unas mismas cosas o referirse a asuntos muy semejantes. La identidad de pareceres en una determinada época histórica de la Iglesia, una atmósfera común en el sentir de la Iglesia es suficiente para explicar las semejanzas, sin que sea necesario suponer en modo alguno la existencia de una cita. Aun el caso que más se suele aducir como ejemplo evidente de tales «citas» no ofrece, según lo veremos en seguida, ninguna seguridad.

Policarpo de Esmirna, en su (segunda) carta a los Filipenses (4,1), hace uso de un dicho que también conoce 1Tim 6,10, según el cual «el amor al dinero es principio de todo mal» (o: «raíz de todo lo malo»). Con todo, único término común es en el texto original la palabra *philargyria* (= amor al dinero, codicia). Pero más sorprendente aún es lo que Policarpo agrega: «Porque bien sabemos que nada hemos traído al mundo y nada podremos llevarnos de él...» Estas últimas palabras recuerdan directamente las de 1Tim 6,7, tanto más que la coincidencia es casi perfecta hasta en los términos griegos. Con todo, ni aun en este caso, a primera vista el ejemplo más claro de semejanza, es posible demostrar que Policarpo cite la carta de Timoteo y no que ambos autores hagan uso de un dicho que nada en boca de todos. Esta segunda posibilidad en sí es por lo menos tan verosímil como la primera. La afirmación de que el amor al dinero es destructor y perjudicial era común en el lenguaje de los antiguos, y de preferencia entre los filóso-

fos cínicos[29]. El hecho de que se lea dos veces en las citadas cartas cristianas no es, por tanto, sorprendente ni obliga en absoluto a pensar que un autor dependa del otro o que se trate de una cita, pese a la predilección de Policarpo por citar otros textos.

De carácter muy semejante, con sabor a refrán popular, es también la frase relativa a las manos vacías con que el hombre viene al mundo y se va luego de él. También aquí se trata de un dicho sentencioso, de reminiscencias de una fórmula que no necesariamente se cita o copia, sino que transmite sabiduría popular y es usada indistintamente por unos y por otros, sin que sea el caso de pensar en dependencia literaria. Las palabras con que Policarpo empieza: «Porque bien sabemos que...» no son la fórmula introductoria de una cita, ni implican que él quiera referirse a las cartas pastorales o que las suponga conocidas en los destinatarios[30]. Bien puede tratarse de la alusión a un refrán común. No sería lógico fundar en reminiscencias tan hipotéticas la tesis tan decisiva de que Policarpo conoce y cita las cartas pastorales[31]. La colección de argumentos en favor de la opinión tradicional, hecha recientemente por F. Weninger (especialmente p. 93ss), para probar que se podrían recoger en abundancia citas tomadas de las cartas pastorales en el siglo I y a principios del siglo II, no debilita en nada nuestra conclusión anterior; a lo que históricamente es indemostrable no se le puede dar valor de argumento aglomerando pasajes semejantes.

Para valorar justamente estas primeras reminiscencias de las cartas pastorales que se encuentran en la literatura cristiana posterior a los tiempos apostólicos, no podemos olvidar que la Iglesia de esta primera época cuenta ya con un considerable acopio de tradiciones fijas, consagradas por el uso común. No tenemos ni siquiera idea aproximada de cómo se fue formando, cómo se coleccionó y utilizó en la actividad misionera de la primitiva Iglesia el rico tesoro formado por el material

29. Cf. H. ALMQUIST, *Plutarch und das NT*, Upsala 1946, 126.
30. Tal es el juicio de A. HARNACK, *Chronologie der altchristl. Literatur* I, Leipzig 1897, 480; B.S. EASTON, 30s, entre otros.
31. Véase, entre otros, K.H. SCHELKLE, 178, que es del mismo parecer.

corriente de predicación, consistente quizá en homilías, argumentos escriturísticos, colecciones de pasajes bíblicos, sentencias y expresiones de carácter general. Con todo, nos es posible comprobar su abundancia al comparar precisamente los teólogos de fines del siglo I y del siglo II. Coincidencias como la antes mencionada entre la carta de Policarpo a los Filipenses y la primera a Timoteo bien pueden explicarse sin dificultad por una común tradición catequética, litúrgica, dogmática y retórica, en la cual se tenían a disposición para el uso diario sentencias específicamente cristianas, no menos que expresiones de sabiduría popular. Tal puede ser el caso de 1Tim 6,7.10 y Policarpo, carta a los Filipenses, 4,1, en que la posibilidad de una cita es en todo caso mucho menos verosímil que el recurso común a fuentes tradicionales de enseñanza.

No pudiéndose deducir de los padres apostólicos nada concreto en relación con las cartas pastorales (tampoco la primera carta de Clemente ni la de Ignacio de Antioquía ofrecen argumentos de valor), el testimonio basado en ellos se empieza a utilizar apenas en una época relativamente tardía y es, desde el punto de vista histórico, de mucho menor importancia que para las demás cartas paulinas. Tampoco en la literatura herético-cristiana (gnóstica) del siglo II, hasta donde nos es conocida, existe prueba alguna en favor de las cartas pastorales. Sea lo que fuere, en el Canon de Marción no se las incluyó[32]. Es todo lo que se puede decir. Acerca de las razones de tal omisión sólo se pueden hacer conjeturas, y toda conclusión que de ella se quiera sacar en relación con la fecha de composición de las pastorales carece, por consiguiente, de valor. Aunque se admita como probable que Marción no las conocía, esto no significa que de hecho no existieran. Por las mismas razones tampoco es legítimo, dando por supuesto que Marción las había conocido y las había rechazado, invocar el *recusaverit* de Tertuliano, quien en su tendenciosa exposición conocida saca partido sin más, para su polémica, del solo hecho de que las cartas no aparezcan en el Canon de Marción.

---

32. TERTULIANO, *Adversus Marcionem* V, 21.

Los resultados de este examen literario, puede objetarse con razón, descansan en gran parte en la obscuridad que acompaña la historia de las tradiciones, y que no son por tanto suficientes para pronunciar un juicio seguro acerca de la fecha de composición de las cartas pastorales. Y, por las mismas razones, tampoco es posible hablar de un excelente testimonio antiguo, que en realidad no existe, para demostrar su autenticidad.

b) *La biografía de Pablo y la autenticidad de las cartas pastorales.*

Hemos mencionado ya la dificultad que existe cuando se trata de hallar puesto en la vida de Pablo, de acuerdo con los datos biográficos que de él nos dan los Hechos, a las diversas situaciones que suponen las cartas pastorales. Según observaciones de algunos comentaristas [33], los datos de las pastorales permitirían una reconstrucción parcial de situaciones conocidas por los Hechos de los apóstoles, pero tales reconstrucciones no resisten nunca un examen a fondo, porque, pese a todos los esfuerzos, no corresponden a los acontecimientos que conocemos por Lucas (Hechos), a los cuales a primera vista parecerían trasladarnos las pastorales, pero con los que en realidad no se pueden identificar. Las cartas pastorales suponen un período diferente en la vida de Pablo. En consecuencia, no es posible sostener la autenticidad sin recurrir al mismo tiempo a la suposición de una segunda cautividad de Pablo en Roma, posterior a la que narran los Hechos (c. 28). Así, las cartas presupondrían que Pablo recuperó la libertad en el año 63, y vienen a ser en esta forma el único testimonio histórico en que se basa una nueva y amplia actividad misionera de Pablo en oriente, que es a su vez el requisito indispensable para salvar la autenticidad de las pastorales.

Es claro que en esta investigación no se pueden tomar por punto de partida los datos de las cartas mismas, siendo así que

33. W. Marxsen, *Einleitung in das NT*, Gütersloh 1963, 180-182.

la discusión gira precisamente en torno a la historicidad de tales escritos, por lo que toca a su autenticidad. Analicemos otras posibilidades, que ofrecen algún punto de apoyo. Tal es, en primer lugar, el hecho de que la cautividad del Apóstol (años 61-63) mencionada en los Hechos en nada se puede comparar con el rigor de la prisión y la perspectiva de una muerte próxima y violenta que se deduce de la 2Tim. Según el capítulo 28 de los Hechos, el cautiverio en que por entonces se hallaba Pablo le permitía gozar de amplia libertad, en circunstancias excepcionalmente benignas, que no llevan a pensar en la proximidad del martirio (Act 28,16s.23.30s), y, según se hace notar expresamente (28,30), duró dos años enteros. Con este dato termina bruscamente el relato de los Hechos, sin precisar por qué la cautividad del Apóstol terminó al cabo de los dos años, si por haber sido absuelto o por haber sido ejecutado. No existe la menor indicación que sirva de base para optar por una o por otra de tales posibilidades, y se ha hecho todo género de suposiciones para explicar la forma inesperada en que termina el relato de los Hechos, atribuyéndola unas veces a simple casualidad, otras a intención expresa del autor.

Respecto del resultado que pudo tener la prisión de Pablo en Roma hay que tomar en cuenta, sin embargo, que el relato de los Hechos es explícito en hablar de una situación favorable a Pablo por parte de los tribunales[34]. Esta circunstancia no se debe perder de vista, pues por sí sola sugiere que una prisión y un proceso de tal índole no llevaban lógicamente al martirio del Apóstol. Ya Festo lo habría absuelto con gusto (Act 26,32), Pablo mismo manifiesta plena confianza de salir libre (Flm 22), y la cautividad en Roma no tiene ninguna apariencia de ser la que corresponde a un acusado de delito que merezca la muerte. Así las cosas, bien se puede hablar no sólo de posibilidad, sino incluso de probabilidad de que Pablo haya recuperado la libertad[35].

Según esto, no es inverosímil suponer en la vida del Apóstol una etapa posterior a la prisión romana. Pero tal suposición

34. Act 23,29; 25,18.25; 26,31s.

35. Cf. especialmente F.R.M. Hitchcock, *The Pastorals and a Second Trial of Paul,* 20s.

tropieza con otras dificultades. Se conoce, es verdad, una fuente, distinta de las cartas pastorales, que habla de una actividad misionera de Pablo en sus últimos años, ignorada de las pastorales y de los Hechos; pero los datos de tal fuente no coinciden en nada con las informaciones de las cartas pastorales.

Se trata de la llamada primera carta de Clemente (96 d.C.), según la cual Pablo «llegó hasta los confines de occidente» *(1Clem* 5,7). Si se tienen en cuenta los conceptos geográficos de la época, la indicación no puede aludir a otra cosa que a un viaje a Hispania. Y de hecho, Pablo abrigaba la intención de realizar un viaje de misión a Hispania, como escribe a la Iglesia de Roma (Rom 15,24.28). Este viaje se tendría que situar, por lo menos, algún tiempo después de la carta a los Romanos (hacia 57-58), por tanto en los últimos años de la actividad del Apóstol. Pero por parte de Pablo mismo no existe ningún testimonio que haga pensar en que el plan se llevó a efecto, y por eso más de un autor sospecha que la carta de Clemente, como el Canon de Muratori (hacia 180), que contiene la misma noticia (l. 38ss), no hicieron más que deducir de Rom 15,24.28 el viaje a Hispania, presentándolo como un hecho, y que por tanto su valor informativo es nulo. Otros autores, sin embargo, insisten en que no es infundado pensar que el autor romano de la carta de Clemente dispusiera de informaciones propias dignas de crédito, ya que sólo media la distancia de unos treinta años. En tal caso, su noticia de un viaje del Apóstol a Hispania sería plenamente aceptable[36].

También el apócrifo *Hechos de Pedro (Actus Petri cum Simone)* tiene noticia de tal viaje. Pero lo que este escrito se propone informar es que evidentemente a Pablo se debe la fundación de la Iglesia de Roma, siendo la parte de Pedro sólo una obra de restauración, podría decirse, una segunda fundación. Por mandato expreso de Dios, recibido en una visión a la que precedió el ayuno y la oración, Pablo viajó de Roma a Hispania (c. 1). Durante su ausencia, la iglesia de Roma fue destruida por las maquinaciones heréticas de Simón

36. Cf. E. DINKLER, ThR, nueva serie, 25 (1959), 209s; K.H. SCHELKLE, 114.179; W.G. KÜMMEL, *Einleitung in das NT*, Heidelberg [14]1965, 273.

Mago (c. II y III), pero Pedro, que llegó entonces por primera vez a Roma, llamado en ayuda, la restituyó a su anterior estado de florecimiento (c. IVss)[37]. Tales noticias en sí, como legendarias que son, carecen, desde luego, de todo valor histórico. Pero es significativa la mención del viaje de Pablo a Hispania, a que se refieren otras fuentes[38].

Tal es, pues, fuera de las cartas pastorales, la única noticia de una actividad ulterior del Apóstol, noticia que, por lo demás, contradice las cartas pastorales, ya que sitúa a Pablo en Occidente, no en Oriente. Contra una tal actividad en Oriente hablan además no pocos datos del Nuevo Testamento. El propio Pablo, cuando escribió a los Romanos, consideraba cumplida y terminada su tarea en los países de Oriente; ya no hay allí «campo» para él, y su destino está ahora en Occidente (Rom 15,19.23). Para admitir lo contrario de lo que queda apuntado, debería postularse que el Apóstol regresó una segunda vez y los Hechos de los apóstoles nada saben al respecto. Habría sido una etapa de considerables proporciones en la actividad misionera de Pablo que escapó por completo a la pluma de Lucas. Suponer que éste tuvo noticia del viaje, pero que intencionalmente lo pasó en silencio, con la idea de ocuparse de él más tarde en otro escrito (no falta quien así piensa), es hipótesis que difícilmente se compagina con Act 20,25.38. Si Lucas hubiera sabido que Pablo regresó más tarde a Éfeso y Mileto, no habría escrito estos versículos con tanta convicción de que se trataba de una despedida definitiva.

Queda, en conclusión, que las cartas pastorales son el único testimonio en favor de un nuevo viaje de Pablo a Oriente, mientras que, por otros documentos, tal viaje parece muy inverosímil. Pero otro tanto se puede decir con respecto a una segunda cautividad, requisito indispensable para aceptar la autenticidad de las pastorales, ya que la situación supuesta en la segunda carta a Timoteo no puede ser la misma descrita

---

37. Cf. R.A. LIPSIUS - M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha* I, Darmstadt 1959, 45ss; M.R. JAMES, *The Apocryphal NT*, 1926; 304s.307s; W. MICHAELIS, *Die apokryphen Schriften zum NT*, Brema 1956, 326s.

38. Cf. también K.C. HOFFER - P.G. SPAGNOLI, *St. Paul's Journey to Spain*, «Classical folia» 19 (1965), 10-20.

en Act 28, según quedó demostrado anteriormente (J.S. Stevenson pretende que la segunda cautividad se debe admitir como consecuencia necesaria de la situación descrita en 2Tim 4,13). Lo curioso es que ni las propias cartas pastorales tienen noticia de dos cautividades; sólo conocen una, la actual, a la que se refiere la 2Tim, e ignoran asimismo una primera liberación de Pablo. Las noticias de Eusebio [39] acerca de una doble cautividad romana del Apóstol, la segunda de las cuales habría terminado con el martirio, se basan evidentemente en la conclusión que se impone al aceptar la autenticidad de las cartas y en una interpretación generalizada de 2Tim 4,16, favorable a tal creencia, y no representan, por tanto, un testimonio independiente [40].

El intento de considerar las pastorales como verdaderas cartas paulinas y de hallarles sitio probable en la vida del Apóstol tropieza, lo repetimos una vez más, con dificultades insalvables [41]. En los casos en que el intento parece tener éxito, se descubre que no todas las dificultades se han tenido en cuenta, o que no se les ha dado la importancia que tienen. Apelar al silencio que guardan los Hechos después de 28,31 es un recurso muy endeble que no lleva a ninguna conclusión. Las suposiciones que se han hecho en torno a la manera extraña en que termina una obra tan bien pensada como son los Hechos de los apóstoles, se contradicen unas con otras. Del silencio de Lucas se pueden prácticamente sacar argumentos a voluntad para una u otra hipótesis. Es un hecho que no se puede explicar con certeza, y que por consiguiente no se puede tomar como base principal de una argumentación. En todo caso, del conjunto de datos biográficos relativos a Pablo se desprende que de la situación supuesta por las cartas pastorales no halla ningún apoyo en otros documentos; sólo queda en pie, como verosímil, la posibilidad de que el Apóstol haya recuperado la libertad después de su «primera» cautividad en Roma (Act 28), pero en una posibilidad tal no se puede hacer descansar la tesis de la autenticidad de las cartas pastorales.

---

39. Eusebio, HE ii, 22,2.
40. Cf. Eusebio, HE ii, 22,2-8.
41. Cf. K.H. Schelkle, 114s.179; W.G. Kümmel, *Einleitung*, 274.

c) *La herejía y la lucha contra ella.*

1) La identificación de los herejes y herejías combatidos en las cartas pastorales es ya por interés histórico y por razones de orden práctico un punto de bastante importancia, puesto que sabiendo contra qué clase de errores se dirigen las cartas, se podría precisar mejor el sentido de sus afirmaciones. Pero al discutir la cuestión de la autenticidad este interrogante histórico adquiere importancia aún mayor. En efecto, si es exacta la afirmación de algunos investigadores, de que las herejías combatidas en las pastorales se identifican con los sistemas gnósticos de un cristianismo heterodoxo, sistemas que apenas se desarrollaron hacia la mitad del siglo II, por tanto en época posterior a Pablo, o de que se trata de la doctrina de Marción, también de mediados del siglo II (F.Chr. Baur), resulta entonces necesariamente que las cartas no sólo no son auténticas, sino que fueron escritas ya bien avanzado el siglo II. Así trató de demostrarlo recientemente H. von Campenhausen, quien considera a Marción como el verdadero adversario, aunque no el único [42], y a Policarpo de Esmirna como el autor de las pastorales [43].

La herejía a que las pastorales se refieren presenta, es verdad, innegables rasgos gnósticos, pero su descripción de conjunto es muy vaga y se limita a indicaciones generales, por lo cual es muy difícil identificarla y fijarle fecha precisa, fuera de que, además, por falta de suficiente documentación se sabe muy poco de los comienzos y primeras etapas de desarrollo del gnosticismo. El gnosticismo surgió, según parece, simultáneamente con el cristianismo, pero independiente de él. Sus primeras fases de desarrollo nos son conocidas; por eso resulta imposible, ante la multiplicidad de tendencias que presentan los sistemas gnósticos y sin más recursos que los pocos e imprecisos datos de las cartas pastorales, hacer más que un cálculo ligeramente aproximado. En todo caso, la primera carta a los

42. Cf. además W. BAUER, 229; M. RIST, 50-62.
43. H. VON CAMPENHAUSEN, *Polykarp;* crítica hecha por E. KÄSEMANN, *Verkündigung und Forschung,* 215.

Corintios, y en parte también la carta a los Colosenses, muestran que ya Pablo tuvo que poner alerta a sus comunidades contra ciertos espíritus gnostizantes, por donde se ve que tales ideas circulaban ya antes del año 60. Gnósticos los hubo antes que existieran las grandes escuelas y las poderosas corrientes del gnosticismo que caracterizan el siglo II.

La fecha tardía que se asigna a la herejía de que se trata en las pastorales se basa ante todo en 1Tim 6,20, donde se pone en guardia contra las «contradicciones de la pretendida ciencia *(gnosis)*». Ahora bien, sabido es que una de las obras más características del gran hereje Marción llevaba precisamente el título de *Antitheseis* (= contradicciones). Pero la identidad de este término es base demasiado débil para apoyar en ella la hipótesis de que Marción sea el adversario en cuestión, sobre todo, si se atiende a que en las demás características falta todo rasgo típico de la enseñanza de Marción; es más, la descripción que se hace de la herejía como de una tendencia de sabor judío, simpatizante del Antiguo Testamento y de la ley mosaica, excluye directamente tal suposición. En consecuencia, la hipótesis del carácter antimarcionista de las pastorales no se puede tomar muy en cuenta para determinar la fecha de composición de éstas. Es verdad que, ya en los primeros tiempos del cristianismo, Ireneo y Tertuliano expresaron la idea de que Pablo, al escribir las cartas pastorales, polemizaba contra los jefes gnósticos del siglo II, pero estos escritores hablaban así para dar más actualidad a los textos y utilizarlos con más eficacia en su propia lucha contra la herejía, plenamente conscientes de la imposibilidad histórica que su afirmación implicaba: o bien Pablo previó proféticamente las herejías y las condenó ya antes de que existieran [44], solución a la que pudo dar ocasión inmediata 1Tim 4,1; o bien se dan expresamente como ya existentes en tiempos de Pablo las herejías del siglo II [45].

Dos elementos se pueden determinar sin dificultad en la descripción de la herejía: la presencia en ella de rasgos judíos

---

44. Así, IRENEO, *Adversus haereses* III, 16,5; IV, praef. 3; VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium* 27.

45. Así TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* 33.

(o judeocristianos) y de rasgos gnósticos. A propósito, los investigadores son casi unánimes en admitir que este doble carácter no lleva a suponer dos clases de adversarios, sino que la herejía así caracterizada constituye una sola realidad [46]. El estudio del gnosticismo ha demostrado que en gran parte la ancha corriente del pensamiento gnóstico tuvo su origen, al menos como en una de sus fuentes, en la heterodoxia y en la apocalíptica judías, o que en todo caso no pocos grupos gnósticos estaban muy mezclados con corrientes judaizantes, simpatizantes de la ley. No es, pues, de extrañar que junto a los rasgos propiamente gnósticos se encuentren también elementos judíos o judeocristianos, y nada en las cartas pastorales lleva a pensar en un doble frente de lucha. Parece asimismo justificada la observación de algunos comentaristas, de que la carta a los Colosenses se enfrenta a una herejía del mismo colorido.

En la caracterización de la herejía son de importancia decisiva los siguientes datos de las cartas: primero, como queda dicho, es indiscutible su origen judío. Los adversarios combatidos en las pastorales se apoyan expresamente en el Antiguo Testamento, pretendiendo pasar por maestros de la ley, están entregados a «mitos judíos» y a «preceptos de hombres», y pasan el tiempo en «cuestiones estúpidas, genealogías, polémicas y controversias en torno a la ley» [47]. El movimiento que amenaza a las comunidades cristianas, y del cual el autor las quiere proteger, está dirigido en forma determinante por gentes «de la circuncisión», es decir, por judíos (Tit 1,10). Las ideas que sus secuaces tienen acerca de la pureza orientan en este mismo sentido. Es evidente, por otra parte, que no todos los herejes provienen de la circuncisión (cf. Tit 1,10), y que, sobre todo, la herejía se alimenta de fuentes gnósticas en tal grado que bien puede designarse simplemente como gnosticismo, dados los rasgos característicos que presenta.

El primero y más llamativo de tales rasgos es el término mismo *gnosis* (= ciencia, conocimiento), con que los herejes acostumbran designar sus teorías (1Tim 6,20), y que es el

---

46. En esto disiente W. MICHAELIS, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe,* 102ss.

47. 1Tim 1,7; Tit 1,14; 3,9.

nombre con que se conoce todo el movimiento gnóstico y su influjo en la cultura de la época y en la historia de las religiones. En esta religión autónoma, difícil de describir en pocas líneas, la idea central en la época en que nació el cristianismo es la redención mediante la gnosis. La creación y la cautividad de las almas humanas dentro de los cuerpos materiales es el resultado de una serie de infortunadas circunstancias de orden mítico que se sucedieron fuera de nuestro mundo, al principio de los tiempos, y obra de un ser intermedio inferior (demiurgo), que causó así el alejamiento y el desconocimiento de Dios y un gran olvido del «germen» celeste que existe encerrado en el cuerpo humano, germen que se identifica con la divinidad misma.

La *gnosis,* llegada a los hombres como revelación, tiene su origen (según los sistemas gnóstico-cristianos) en el *pleroma* y fue traída por Jesucristo; en ella se nos da noticia del Dios desconocido, o se nos lleva a pensar de nuevo en él, y se nos da así la posibilidad de ser descatados de la ignorancia y alejamiento en que se halla el mundo, y de volver al soberano y verdadero Dios. Inseparable de estas teorías es una deformación del Dios creador (el Dios del Antiguo Testamento), de su obra creadora, de toda realidad visible, de la historia, del mundo material; los acontecimientos históricos de que somos testigos no son más que fenómenos accidentales, simples repercusiones de la verdadera historia, de índole mitológica, la cual se desarrolla en un mundo extraño al nuestro, en una esfera a nosotros desconocida.

Consecuencia de esto es una cristología estrictamente docetista, contra la cual quizá reacciona ya 1Tim 2,5 al insistir expresamente en que Jesucristo también es hombre. El dualismo se continúa en una inevitable distribución del género humano en dos bandos irreconciliables, que da lugar a una diferencia esencial entre sus respectivos miembros y trae por consecuencia necesaria la salvación de los unos y la perdición de los otros. No todos los hombres tienen la capacidad de entender la *gnosis,* sino sólo los que por naturaleza son espirituales; sólo éstos, y no los psíquicos, ni carnales, ni los hílicos o materiales, pueden llegar al *pleroma,* es decir, conseguir la

redención. También a esto parecen querer responder las pastorales cuando recalcan con insistencia que la entrega de Jesús fue para beneficio de *todos*, que Dios quiere que *todos* se salven y lleguen al conocimiento *(epignosis)* de la verdad [48]. Estas últimas palabras son quizá expresión directamente antignóstica.

Todas estas ideas, presentadas aquí en forma muy general, se ramifican en incontables especulaciones y mitos (de los cuales también tienen noticia las cartas pastorales). Ciertos puntos, que apenas testimonios del siglo II permiten reconocer como elementos de sistemas organizados, aparecen ya en el siglo I [49]. Sin embargo, no es característica esencial del gnosticismo el que todos estos numerosos detalles provengan de la mitología; sabido es que en gran parte fueron tomados de tradiciones judías y del Antiguo Testamento, de enseñanzas orientales paganas o de la filosofía helenística, aunque notablemente deformadas en su sentido por la alegorización.

Típico del pensamiento gnóstico es, en cambio, el conocimiento de sí mismo, que se expresa a través de los mitos. Sería difícil reducir a una fórmula concisa lo que este conocimiento significa. Se puede decir, haciendo una descripción aproximada, que es ante todo la experiencia personal del alejamiento e inseguridad en que el hombre se encuentra en el mundo, su consiguiente actitud de hostilidad e indiferencia hacia el mundo, cierta nostalgia de Dios, desconocido y absolutamente transcendente, pero al que la *gnosis* permitirá descubrir dentro del propio yo. Este conocimiento de sí mismo se formuló en el siglo II mediante una serie de preguntas, que podríamos llamar modernas. «¿Quiénes éramos nosotros? ¿Qué hemos llegado a ser? ¿Dónde estábamos? ¿Hacia dónde se nos lleva? ¿Hacia qué meta corremos? ¿De qué somos rescatados? ¿Qué es nacimiento, qué es renacer?» [50]. La respuesta a esta pregunta es la *gnosis*, entendida no como conocimiento racional, sino como experiencia religiosa, soteriológica: «Me conozco a mí mismo y me doy cuenta de dónde provengo» [51].

---

48. 1Tim 2,4.6; 4,10. 49. Por ejemplo, 1Cor; Col; Act 8,9s.

50. Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto* 78,2.

51. Ireneo, *Adversus haereses* I, 21,5; cf. el llamado *Evangelium veritatis* 22,13-15.

Las cartas pastorales ofrecen los siguientes pormenores de tales teorías: los herejes en cuestión «profesan conocer a Dios» (Tit 1,16); la expresión significa en lenguaje gnóstico que ellos pretenden «conocer», en el sentido técnico de la *gnosis* redentora, al Dios altísimo, desconocido, oculto e inaccesible a los no espirituales. Otras características, que por lo demás sólo alcanzan a entreverse por la polémica de las cartas, confirman concretamente el carácter gnóstico de la herejía, que ya por el solo uso de expresiones tan propias como *gnosis* (1Tim 6,20) y «conocer a Dios» (Tit 1,16) es innegable. Los herejes se ocupan en fábulas, o mitos[52], y esto significa que ellos tratan de explicar la situación actual en que se encuentra el hombre, y el estado miserable a que ha llegado el mundo, por los relatos mitológicos antes mencionados de acontecimientos sucedidos en el «mundo superior» y al principio de los tiempos.

El interés que los herejes de las pastorales manifiestan por las genealogías[53] encuadra en el mismo contexto: dentro del sistema gnóstico-mitológico se habla de una serie de seres que proceden unos de otros y habitan en el «mundo superior», en el «reino de la luz». Los impugnadores de la herejía en los primeros tiempos del cristianismo conocieron buen número de tales genealogías[54]. Parece que los herejes de las pastorales relacionaban estas especulaciones con el relato bíblico de la creación, que, como se sabe por testimonios posteriores, despertó vivo interés entre los gnósticos e inspiró muchas de sus ficciones. Llevados del afán de interpretarlo todo alegóricamente, sin más norma que la propia imaginación, entendieron casi todos los textos en sentido completamente opuesto al que en realidad tiene el relato bíblico. Otro tanto, posiblemente, hicieron con la historia de los patriarcas del Antiguo Testamento a cuya sucesión quizá se refieran las «geneologías» mencionadas en las pastorales (cf. G. Kittel). Esta sucesión fue considerada luego por ellos como símbolo y explicación alegórica, como alusión y noticia velada del origen de los diversos eones, que también proceden unos de otros.

52. 1Tim 1,4; 4,7; 2Tim 4,4; Tit 1,14.
53. 1Tim 1,4; Tit 3,9.
54. Por ejemplo, IRENEO, *Adversus haereses* I, 30,5.9.

Tit 1,14 observa expresamente que los mitos de la herejía eran «mitos judíos», y que las cuestiones estúpidas, las genealogías, las polémicas y controversias giraban en torno a la ley mosaica (Tit 3,9). Las proyecciones mitológicas de los grupos gnósticos aquí combatidos se inspiraban, según esto, en el Antiguo Testamento y en ideas del judaísmo. Otra explicación, hoy día abandonada, del origen de los conceptos «mito», «genealogía» y «antítesis», y un juicio correspondiente sobre la naturaleza de los errores combatidos en las pastorales, considerados como fantasías de un inquieto intelectualismo de sabor helenístico-judío, pueden verse en F.H. Colson (poco verosímil es también la explicación que da S. Sandmel).

Otro elemento importante y característico del pensamiento gnóstico es el sentido espiritualista que se da a la esperanza de la resurrección, a juzgar por 2Tim 2,18: según la convicción de tales gentes, la resurrección ya se ha realizado. Esta afirmación tiene un doble fundamento: el absoluto desinterés del gnóstico, radicalmente enemigo de la materia, por una resurrección corporal [55] y la seguridad de haber sido redimidos, por tanto también «resucitados», gracias a la posesión de la *gnosis*. Es ésta una convicción de que se encuentra prueba entre los más diversos grupos: «Resurrección de los muertos es el conocimiento *(gnosis)* de lo que ellos llaman la verdad» [56], ya que la existencia en este mundo es un sueño de muerte en el error y la ignorancia, y la posesión de la *gnosis* es la resurrección de tal muerte [57]. Resucitar significa tanto como volver a descubrir al propio yo divino, que estaba olvidado, perdido, oculto. Según Hipólito [58], el diácono Nicolás (Act 6,5), considerado por una antigua tradición como fundador de la secta gnóstica de los nicolaítas, defendía la opinión de que «la resurrección ya se había realizado, pero entendiendo por tal no la resurrección de la carne, que él rechazaba, sino la fe en Cristo y la recepción del bautismo». Tertuliano, por su parte, opina

---

55. Por ejemplo, JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* 80, 4.5; IRENEO, *Adversus haereses* v, 31,2.

56. IRENEO, *Adversus haereses* II, 31,2.

57. Cf., por ejemplo, TERTULIANO, *De resurrectione mortuorum* XIX, 1-7.

58. HIPÓLITO, *De resurrectione*, frgm. I, H. ACHELIS, GCS 1 (1897), 251.

que con 2Tim 2,18 Pablo ataca a los valentinianos, otra secta gnóstica (mitad del siglo II), cuyas doctrinas Tertuliano conoce directamente [59].

Clemente de Alejandría refiere otro tanto de otros grupos gnósticos, practicantes de un ascetismo estricto [60].

Y en los escritos copto-gnósticos descubiertos hace 20 años en Egipto tenemos tales afirmaciones en testimonios de primera mano. Se lee allí un tratado completo sobre tal tema, y en él frases como las siguientes: «Apártate de las disensiones y de los partidos, y tendrás ya con esto la resurrección. Porque cuando el que ha de morir reconoce por sí mismo que ha de morir... ¿por qué no te consideras a tí mismo resucitado, y llegas así a la resurrección?» [61]. En términos análogos se expresa el llamado Evangelio de Tomás, otro escrito de la misma biblioteca gnóstica, que en el *logion* 51 atribuye a Jesús estas palabras: «El descanso *(anapausis)* que esperáis, ya ha llegado, pero vosotros no lo reconocéis» [62]. En este dogma se basa también la convicción de que cada creyente gnóstico recibe la resurrección y se hace, en consecuencia, inmortal por el solo hecho de agregarse (mediante el bautismo) a la comunidad gnóstica o a uno de sus grupos: «Menandro dice... que sus discípulos reciben la resurrección al adherirse a él por el bautismo, y que en adelante permanecerán siempre jóvenes e inmortales» [63]. En 2Tim 2,18 nos hallamos, pues, frente a un dogma teológico fundamental del gnosticismo.

La actitud de rechazo del mundo y el dualismo que deben distinguir a todo gnóstico, regulan su conducta moral. De un mismo sistema se llegó en círculos gnósticos a dos consecuencias contrarias: hubo grupos estrechos, exageradamente

59. TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* 33,7.

60. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* III, 48,1.

61. *De resurrectione*, p. 49,13-24; cf. 45,14-15.23-28; 48,3-49,30; edic. M. MALININE, Zurich y Stuttgart 1963.

62. A. GUILLAUMONT, *Evangelium nach Thomas*, Leiden 1959, 29.

63. IRENEO, *Adversus haereses* I, 23,5; cf. JUSTINO, I *Apologia* 26,4; TERTULIANO, *De anima* 50,2; HIPÓLITO, *Refutatio* V 8,24; además ORÍGENES, *Contra Celsum* III, 11; CRISÓSTOMO, *Hom. in 1Cor* 38,1: PG 61, 321; otras opiniones, pero de poca utilidad para la interpretación de 2Tim 2,18, en *Acta Pauli et Theclae* 14.

ascéticos, y grupos libertinos, escandalosamente «liberales». Las pastorales previenen contra los primeros: éstos prohíben, por razones doctrinales, el matrimonio (1Tim 4,3) y observan estrictas prescripciones sobre los alimentos[64]. El motivo a que obedece tal actitud es, según se dijo, la deformación a que se llegó en la apreciación de las realidades creadas. El desprecio de ciertos alimentos y el carácter de impureza que se les atribuye son indudablemente de origen judío, pero fácilmente se puede ver en ellos razones típicamente gnósticas, tales como los sentimientos de odio hacia las cosas creadas.

Con respecto al matrimonio, se conocen muchas expresiones de rechazo, provenientes de círculos gnósticos y marcionistas, en las cuales se manifiesta gran repugnancia y asco por la procreación humana y el nacimiento. El matrimonio y la procreación son obra de Satán[65]. Según refiere Clemente de Alejandría, existía la opinión de que «no se deben permitir el matrimonio ni la procreación, ni que se traigan al mundo otros seres para heredarles la propia condición miserable, para dar nuevo pábulo a la muerte[66].

La condenación del matrimonio no obedece, pues, sólo a motivos ascéticos generales, sino que guarda relación directa con el rechazo que el gnosticismo hace del conjunto de la creación. El gnóstico quisiera destruir poco a poco este mundo, poner fin a este miserable producto del demiurgo, tan deficiente y repugnante, o al menos no contribuir en ninguna forma a que siga subsistiendo. Una razón más es el odio personal que sienten por el demiurgo: «Su decisión de abstenerse del matrimonio se debe a que no quieren servirse para nada de la obra del Dios creador. Se oponen así a su propio creador y pretenden entrar en contacto sólo con el Dios bueno, que los escogió, y no con ese otro Dios, que ellos no reconocen por tal. Y como no quieren dejar en la tierra nada de sí mismos, guardan conti-

---

64. 1Tim 4,3; Tit 1,14s; si en 1Tim 5,23 se alude a alguna prohibición gnóstica del uso del vino, no es seguro.

65. Según IRENEO, *Adversus haereses* I, 24,2; 28,1; cf. TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* 33,6; *Acta Pauli et Theclae* 12; HIPÓLITO, *Refutatio* V, 8,33.

66. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* III, 45,1; cf. 64,1.

nencia, no por libre decisión, sino por odio al Creador, por no utilizar su obra» [67].

Se conoce, por último, una razón «teológica» para la prohibición del matrimonio. Es una vez más Clemente de Alejandría quien da cuenta de la convicción en que los gnósticos viven de «haber alcanzado ya la resurrección, por lo cual desechan el matrimonio» [68]. Según esto, la prohibición del matrimonio se apoya también en la resurrección ya alcanzada, en la escatología ya realizada. Esta noticia de Clemente da por sí un contexto claro y concreto a dos datos aislados de las epístolas pastorales [69]. El punto de contacto puede ser alguna afirmación como la de Mc 12,55, según la cual desde el momento de la resurrección no existirá ya el matrimonio. Conociendo el concepto que los gnósticos tenían de la resurrección, es casi lógico que de tales palabras de Jesús dedujeran una prohibición del matrimonio. Otros gnósticos, en todo caso, compaginaban la resurrección ya cumplida con la licitud del matrimonio, atribuyendo a éste carácter simbólico en cuanto figura de las relaciones que existen entre las parejas de eones de la mitología gnóstica [70].

Los gnósticos de las pastorales despliegan gran actividad misionera dentro de las comunidades cristianas [71]. Son, por tanto, una herejía en el propio seno del cristianismo, representan grupos cristianos heréticos; es ésta una propiedad que no se puede aplicar al gnosticismo en general, el cual podía también existir, y de hecho existía independientemente de los elementos bíblicos cristianos. A juzgar por la información que se puede obtener de las pastorales, se trata de una forma incipiente de la *gnosis*, ya que no se hallan alusiones concretas a elementos típicos de los grandes sistemas gnósticos que se desarrollaron apenas en el siglo II. No sería exacto sostener, con algunos autores, que la vaguedad, la forma casi puramente alusiva en

---

67. Ibid. III, 12,2; cf. 12,1.
68. Ibid. III, 48,1; cf. 63,1s; 64,1.
69. 1Tim 4,3 y 2Tim 2,18.
70. Por ejemplo, ibid. III, 1,1; cf. E. HAENCHEN, ThR 30 (1964), 56s; la obra ya citada *De resurrectione*, ed. M. MALININE, introd. XS; W.L. LANE.
71. 2Tim 3,6; Tit 1,11.

que las cartas hablan de la herejía, las hace aparecer como un compendio, como una especie de reprobación de todas las posibles herejías [72], como un «vademecum paulino para la lucha contra los herejes» [73]. Su carácter fragmentario sería, en efecto, insuficiente para tal fin.

Los rasgos enumerados hasta aquí son de tal índole que, si no obligan a afirmar, al menos lo permiten, que los herejes a que se refieren las pastorales son contemporáneos de Pablo, o a lo más de fines del siglo I. Y en cuanto a la naturaleza de esta primitiva forma de *gnosis* cristiana, se puede decir con seguridad que presenta un marcado carácter judeocristiano. Así, pues, si se toma por base de argumentación la naturaleza de la herejía a que se alude, no hay razón suficiente para situar el origen de las cartas pastorales en el siglo II [74].

2) Al examinar el método peculiar que las cartas pastorales emplean para combatir a los herejes, llegamos a la discusión de los criterios internos en que se basa la determinación del origen de las cartas. No se trata ya, en efecto, de comparar las circunstancias históricas, sino de analizar el enfoque y contenido mismo de las cartas, para juzgar si corresponden o no a Pablo. Hemos demostrado anteriormente cómo la naturaleza de la herejía no permite ninguna conclusión de orden cronológico; en cambio, los estudios relacionados con el método empleado en la lucha contra la herejía han puesto en claro notables diferencias entre este método y la polémica de las cartas ciertamente paulinas. Ahora bien, estos resultados de la investigación se han de tomar en cuenta antes de decidir sobre la autenticidad, ya que la forma peculiar en que se combate la herejía sirve de criterio para juzgar cuál es el concepto que en las cartas se tiene del Evangelio, de la autoridad eclesiástica, de los requisitos para que el trabajo de la comunidad sea fructuoso.

---

72. Así H. VON CAMPENHAUSEN, *Polykarp* 205, nota 24.

73. Así H. KÖSTER, RGG III, 1959, 21; DIBELIUS - CONZELMANN 53s.

74. Cf. W.G. KÜMMEL, *Einleitung* 274s; H.M. SCHENKE, *Kairos* (1965), 131; una descripción compendiada de la herejía, pero en varios puntos anticuada, ofrece W. LÜTGERT; cf. H.J. HOLTZMANN 126-258; W. MANGOLD; A. HILGENFELD, *Die Irrlehrer;* DIBELIUS - CONZELMANN 52-54.

Característico de la actitud de las pastorales es el rechazo de toda discusión con los herejes como inútil, superflua, e incluso peligrosa. Tales encuentros se han de evitar. Es una norma a la cual se debe atener el propio jefe de la comunidad [75], quien además está en la obligación de prohibir las discusiones en las comunidades (2Tim 2,14). Su reacción contra la amenaza ha de consistir en enseñar y reprender (2Tim 2,24s), en rechazar las falsas doctrinas (1Tim 4,7), en evitar las especulaciones estúpidas e incultas, que sólo engendran polémicas [76]. Incluso puede ser aconsejable mantenerse a prudente distancia de los que se han adherido a tales herejías (2Tim 4,15). El esfuerzo por convertir de nuevo a los herejes tiene sus límites, ya que éstos, al obstinarse en el error, procuran su propia perdición (Tit 3,10s) y se privan de la posibilidad de que los pastores de la Iglesia los hagan volver al buen camino con bondad, condescendencia, serenidad y mansedumbre (2Tim 2,24s).

La consigna, nótese bien, no es eludir toda oposición, sino evitar los discursos de carácter doctrinal. Timoteo debe oponerse incansablemente a las actividades de los herejes, sin pensar en las dificultades que tal tarea implica, y reprenderlos severamente, haciéndoles ver que están en el error [77], tratando al mismo tiempo de ganarlos con mansedumbre (2Tim 2,24-26); pero en ningún caso debe acceder a entrar en «diálogo» con ellos sobre doctrinas u opiniones. Podría decirse, en otros términos, que las cartas pastorales no combaten la herejía, sino a los herejes [78]. Todo encuentro con ellos se ha de utilizar no para refutarlos, sino para reprenderlos y prohibirles difundir sus doctrinas. Se recomiendan algunas normas que ayudarán a refrenar la inquietud de los herejes [79].

El trato con los herejes es para la Iglesia, ante todo, tarea de carácter disciplinar, no cuestión de entrar a razonar con argumentos teológicos, ya que la «sana doctrina» —y es éste uno de los principios básicos— se impone por sí misma y no puede degradarse hasta convertirse en objeto de discusiones [80].

75. 1Tim 6,20; 2Tim 2,24; Tit 3,9. 76. 2Tim 2,23; 3,5.
77. 2Tim 4,2s; Tit 1,13. 78. V. HASLER 68.
79. 1Tim 1,3.20; 2Tim 2,24-26; Tit 1,9-11; 3,10s.
80. Cf. el comentario a 1Tim 1,7.

La actitud que a la Iglesia corresponde adoptar frente a la herejía es la de exigirle se ajuste a «las palabras de la fe y de la buena doctrina», a «las saludables palabras de nuestro Señor Jesucristo», a la «doctrina sana»[81]. La firmeza en la sana enseñanza y el velar por la estabilidad del orden en la Iglesia, proveyéndola de jefes competentes, es en las pastorales el baluarte más eficaz contra la herejía, que en sí carece de valor, pero puede ser peligrosa. De ahí que aun en los capítulos doctrinales y en las advertencia morales dirigidas a los fieles, no menos que en las exhortaciones a los jefes de comunidades, el tema central de las cartas sea siempre la lucha contra los herejes, el esfuerzo por neutralizar el influjo nefasto de sus intrigas (sin que esto signifique que en cada frase se haya de ver la condenación de un punto determinado de enseñanza gnóstica; especialmente reservado en este sentido es, por lo que toca a la cristología, H. Windisch, 229).

Ahora bien, las cartas auténticamente paulinas demuestran que el método de Pablo es enteramente distinto. Frente a sus adversarios, Pablo no se contentan con oponerles el baluarte de la verdadera doctrina; prefiere entrar en diálogo con ellos, demostrándoles la verdad con argumentos. Cuando quiere combatirlos, el Apóstol apela siempre al origen del Evangelio y al poder que él recibió de interpretarlo auténticamente; con razones objetivas les hace ver su posición errónea, mediante una dialéctica adecuada y viva.

Las cartas pastorales, por el contrario, se limitan a oponer al error los principios tradicionales de la «doctrina sana», consignados en fórmulas fijas que todos conocen[82]. No exponen la verdad; simplemente la recuerdan o aluden a ella, y jamás se detienen a examinar la enseñanza contraria. De ahí la dificultad en que nos hallamos de conocer exactamente su contenido y de hacer una exposición más o menos completa de los errores en cuestión. Todo el interés se centra en reafirmar la doctrina ortodoxa, a la cual debe someterse la herejía, sea cual sea, por ser contraria a la verdad (2Tim 2,18), no menos que a la

81. 1Tim 4,6; 6,3; Tit 1,9, etc.
82. 1Tim 4,6s; 6,3; 2Tim 2,14; Tit 3,8.

razón[83] y a la conciencia[84]. En las grandes cartas de Pablo, el ambiente en que se discute es mucho más abierto; la formulación y el argumento teológico no se imponen por adelantado, sino que se descubren, se varían, se van precisando en el curso mismo de la discusión. En su lucha antignóstica, Pablo no cuenta, como las pastorales, con un acervo de tradiciones fijas, ni los gnósticos son en sus cartas esa corriente poderosa y bien conocida que aparece en aquellas; el pensamiento de sus adversarios es algo que Pablo va conociendo poco a poco.

La diferencia más decisiva consiste, sin embargo, en que se prescinde de la confrontación de las doctrinas erróneas con el mensaje mismo de Cristo, que para Pablo es el criterio último de juicio[85]. Para las pastorales cuenta más la confrontación con las formas establecidas. Con el recurso, que les es característico, a la segura posesión de la verdad, y la poca atención que prestan a las opiniones o afirmaciones contrarias, las cartas pastorales presentan ya los rasgos distintivos de la polémica antiherética de los tiempos postapostólicos y del siglo II.

Tales diferencias no se pueden explicar sólo con la suposición de que Pablo haya adquirido nuevas maneras de expresarse, que serían consecuencia de un progreso natural. Las divergencias no son de tal índole que simplemente puedan considerarse como variaciones en el modo de razonar del Apóstol, quien con el curso de los años habría perfeccionado sus argumentos, profundizado sus conocimientos y adquirido mayor dominio de la dialéctica. La diferencia es mucho más profunda, pues implica al mismo tiempo una nueva manera de concebir la doctrina, la fe, la Iglesia como institución; esta nueva manera, si se atribuye a Pablo, requiere explicación adecuada. En la lucha contra la herejía a base de autoridad y de insistencia en la enseñanza tradicional de la Iglesia, según el método de las pastorales, no se reconoce la dialéctica normal de Pablo, ni es posible ver una consecuencia natural de ella. La diferencia que existe en cuanto a la manera de combatir la herejía exige,

83. 1Tim 6,5; 2Tim 3,8; Tit 1,15.
84. 1Tim 1,19; 4,2; Tit 1,15.
85. 1Cor; Col.

por consiguiente, un examen de los conceptos teológicos propios de las pastorales, y de ello tendremos que ocuparnos más adelante.

Pero es necesario agregar aquí todavía una observación de orden literario, relativa al tema de la herejía, que, sumada a las particularidades antes anotadas, hace ver la importancia que tiene el problema de la autenticidad y sus consecuencias para la interpretación de las cartas. Con indecisión que sorprende, las pastorales presentan en algunos pasajes la herejía como fenómeno actual dentro de las comunidades confiadas a los destinatarios, mientras, por el contrario, en otros las profetizan como algo que sobrevendrá en los últimos tiempos. Así, por ejemplo, 1Tim 4,1-5 anuncia falsas doctrinas para el futuro (últimos tiempos), y sin embargo refuta de una vez; ya antes (1,3s) se ha hablado de la presencia de opiniones erróneas, y Pablo «entregó a Satán» a algunos de los responsables (1,20). Pese a este doble aspecto, se trata de unas mismas doctrinas, pues nada permite descubrir diferencia entre los errores de los futuros herejes [86] y los errores de los actuales [87].

La distinción no debe ser, en consecuencia, más que un recurso literario, porque la Iglesia de las pastorales no parece estar convencida de hallarse en los últimos tiempos; su actividad lleva más bien a pensar lo contrario. Quizá sea el caso de reconocer aquí, como muchos exegetas suponen, una ficción, mediante la cual un autor desconocido, posterior a la época paulina, a quien luego se habrán de atribuir las cartas, trataba de presentar como combatidas ya por Pablo las herejías de su tiempo. En esta doble presentación de la herejía (como ya difundida y como apenas profetizada para los últimos tiempos), que no parece tener otra explicación, cristaliza el esfuerzo por llenar el vacío que media entre la época de Pablo y la situación posterior que representan las cartas pastorales. Tal manera de hablar sería, en todo caso, más difícil de explicar en boca de Pablo que partiendo de una hipótesis como la aquí deducida.

---

86. 1Tim 4,1ss; 2Tim 3,1ss.13; 4,3s.
87. 1Tim 1,3ss.19s; 2Tim 2,16ss; 3,8; Tit 1,10ss; 3,9ss.

d) *Estructura de la Iglesia y concepto de la autoridad.*

La estructura de la Iglesia que se refleja en las cartas pastorales se ha convertido, dentro de la investigación bíblica, en otro de los criterios para juzgar de la autenticidad de las cartas. Esta Iglesia, comparada con la imagen que de ella ofrecen las cartas paulinas, presenta indudablemente rasgos propios de una etapa posterior, más avanzada, de organización y consolidación. Pero se trata también aquí (como en la mayoría de los criterios de autenticidad de las pastorales de un aspecto que se puede valorar en muy diversa forma. De hecho, por sí solo no permite ninguna conclusión decisiva acerca de la fecha de origen de las cartas, si bien la forma propia de las Iglesias a las cuales éstas se dirigen es en sí un indicio importante. En las cartas pastorales se reconocen «pruebas de un estado de organización ya avanzado y considerablemente estable, que contrasta con la pluralidad de elementos de orden de que dan cuenta las auténticas cartas paulinas» (O. Kuss 10).

Característica es, ante todo, la enorme importancia que se da a la autoridad y a su ejercicio como a elemento decisivo para la estabilidad de la Iglesia. La autoridad y sus depositarios son la valla de defensa contra la invasión de nefastas doctrinas difundidas por gentes extraviadas. Existen en las comunidades diversos cargos y estados, claramente subordinados unos a otros (de sus propiedades y límites se hablará en los excursus a 1Tim 3,7 y antes del comentario a 1Tim 5,3): a los ancianos *(presbyteroi)* y a los obispos *(episkopoi)* corresponde la dirección de la comunidad[88], cargo que reciben mediante la imposición de las manos (1Tim 4,14); por su sustento responde la comunidad (1Tim 5,17s). Otro oficio es el de los diáconos (1Tim 3,8ss). El estado de las viudas (del cual nunca se habla en las cartas de Pablo) es una institución perfectamente organizada con que cuenta cada comunidad (1Tim 5,9ss). Mediante una conducta ejemplar y la actitud para la predicación[89], los

---

88. 1Tim 3,1ss; 5,17ss; Tit 1,5ss.
89. 1Tim 3,2ss; 6,3ss; 2Tim 2,2; Tit 1,9.

depositarios de la autoridad deben mantenerse en condiciones de atender a la urgente tarea de combatir a los herejes.

Aunque se describe con detalles precisos la tarea de Timoteo y de Tito, el rango que ocupaban dentro de la Iglesia no se identifica con ninguno de los cargos antes mencionados ni con los que conocemos por datos posteriores. Así, por ejemplo, Timoteo es llamado «diácono de Cristo Jesús» (1Tim 4,6), «operario» (2Tim 2,15), «evangelista» (2Tim 4,5). En realidad, carece de interés el preocuparse por precisar qué título convenga mejor a los destinatarios de las cartas, ya que Timoteo y Tito, como discípulos del Apóstol, no son los depositarios de un cargo eclesiástico determinado; su función es la de garantizar la tradición auténtica, personificando así el ideal de todo pastor, o la de representar al propio Pablo.

Todas las investigaciones relativas al origen de la organización de la Iglesia y al concepto que se tiene de los diversos oficios en el Nuevo Testamento, llevan por fuerza a considerar las cartas pastorales como considerablemente posteriores a las de Pablo; es inevitable suponer un buen lapso entre unas y otras. Relacionado indirectamente con el problema de la autenticidad, el resultado de tales investigaciones favorece sin embargo la hipótesis de la inautenticidad, dada la estructura eclesiástica que ellas descubren, o al menos hace imposible tomar una posición definida en favor de la paternidad paulina [90].

Al discutir directamente sobre el origen de éstas, muchos hacen notar, en pro de su carácter paulino, que la estructura eclesiástica presenta aquí numerosos puntos de contacto con las Iglesias de Pablo, y que sólo se podría hablar de una ligera orientación hacia el desarrollo propio de la era postapostólica [91]. Así, Flp 1,1 conoce también la presencia simultánea de obispos y diáconos. De un episcopado monárquico no se puede hablar todavía [92], de donde resulta que las pasto-

---

90. Por ejemplo, J. GEWIESS 17; R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im NT* 86.

91. Cf., entre otros, J. FREUNDORFER 280s; A. WIKENHAUSER, *Introducción al NT*, Herder, Barcelona [2]1966, 323ss.

92. En esto son de opinión contraria J. GEWIESS 17; H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt* 117.

rales son «considerablemente anteriores» a las cartas de Ignacio de Antioquía [93]. De 1Tim 1,18; 4,14; 2Tim 1,6s; 2,1s se puede deducir también un alto aprecio de los carismas. Pero en todos estos pocos datos se ponen ya de manifiesto ciertos matices que favorecen la posición contraria, y que es preciso destacar también para tener una idea de conjunto.

Tal sucede, por ejemplo, con el concepto paulino de Evangelio y de Iglesia, que desempeña un papel importante, pero que «en las cartas pastorales ha recorrido ya cierto lapso de historia cristiana y se ha concretado más, gracias a la experiencia» [94]. Tampoco en las comunidades del Apóstol se desconoce el concepto de autoridad, pero en las pastorales «todo descansa en el principio de autoridad» (H. Schlier), cosa que no se puede afirmar de Pablo.

El carisma, en sus múltiples manifestaciones, es objeto también de la atención del Apóstol, que lo purifica de su aspecto de exaltación entusiasta y lo incorpora a los elementos constructivos de la Iglesia; las cartas pastorales, en cambio, parecen no conocer ya más que el carisma de la autoridad en sentido estricto, ni otro medio de recibirlo que la imposición de las manos, forma establecida y bien reglamentada de transmitir los poderes correspondientes [95]. La eficacia de tal carisma se manifiesta en la fidelidad a la sana doctrina, a la tradición apostólica. Una serie de puntos de contacto, bajo muchos aspectos, con las ideas de Pablo, y al mismo tiempo la presencia de muchos detalles implícitos que establecen divergencia: tal es la característica más relevante de las cartas pastorales, y de ella no se puede prescindir al tratar el problema de su autor.

Otra circunstancia que no puede menos de llamar la atención es el hecho de que la comunidad como tal pasa completamente a segundo plano. No se cuenta con ninguna iniciativa de su parte, ni con su colaboración cuando se trata de elegir o de instalar a un nuevo jefe. Es una comunidad cuya única función es orar (en los actos de culto) y escuchar [96]. De la existencia de

93. J. Freundorfer 208. 94. H. Schlier 130.
95. 1Tim 4,14; 2Tim 1,6.
96. 1Tim 2,1.8; 4,13.16.

carismas no se halla ningún indicio, si bien se alude de paso al don profético de algunos[97]. A este respecto, en todo caso, y como consecuencia lógica de la insistencia en el principio de autoridad, en las pastorales «se halla ya en marcha un estado de cosas que hace superflua la existencia de profetas y doctores en el sentido de las cartas anteriores»[98]. En ellas se manifiesta ya notable temor, desconocido en la época de Pablo, por estructuras de tiempos en que el elemento carismático y dinámico actuaba libremente en la Iglesia.

Tal temor tenía su razón de ser en el peligro de que se veía amenazada la Iglesia con la existencia de los grupos gnósticos. Los gnósticos, en pretendida competencia con los carismáticos, apelaban a sus propias inspiraciones en lo relativo a la salvación y a la manera de conseguirla. Parece que incluso entre algunos cristianos tenían éxito con su oferta de los nuevos medios de salvación, por ellos inventados (2Tim 3,6). Ante tales pretensiones infundadas de algunos, la iglesia de las pastorales insiste en el valor, probado y reconocido, de una estructura eclesiástica que descansa ante todo en la autoridad, y «no admite que a todo fiel indistintamente se conceda el derecho de hacer uso de sus carismas, a fin de poner así freno a los abusos, tanto en la difusión de nuevas doctrinas como en la actitud práctica»[99]. Estas disposiciones, de carácter polémico y concebidas en vista de las circunstancias concretas de aquel momento, dieron sin embargo lugar a que la atención se fijara cada vez más en lo institucional y a que cobrara siempre mayor fuerza la predilección por lo tradicional, como probado y más seguro.

Así las cosas, no se puede desconocer en la Iglesia de las pastorales un estado más avanzado de desarrollo y notable predominio del aspecto estructural; pero el concepto de autoridad que en ellas se encuentra, agrega H. von Campenhausen[100] es sencillamente extraño a Pablo, no por el hecho de ser más «avanzado», sino porque en sus características esenciales «no

97. 1Tim 1,18; 4,14; cf. SCHLIER, 146s.
98. J. GEWIESS 18.
99. E. SCHWEIZER 77.
100. H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt* 116-129.

proviene de la tradición paulina» [101]. Este autor, en efecto, cree reconocer en las cartas pastorales «el desarrollo simultáneo de la tradición paulina y de las tradiciones propias de aquella constitución eclesiástica que incluye a los ancianos» [102]. Estas últimas son originalmente de procedencia judía y representan «frente a Pablo, no una etapa ulterior de desarrollo, sino un elemento nuevo», siendo, incluso, posible que la estructuración de las comunidades cristianas conforme a tales tradiciones sea más antigua que la forma paulina [103]. En tal caso, las cartas pastorales nos transmitirían una forma de estructura eclesiástica que en realidad no procede de Pablo [104].

Con las observaciones hechas anteriormente acerca del pensamiento eclesiástico de las pastorales concuerda también el hecho de que estas cartas dan prueba de un alto grado de desarrollo de las instituciones jurídicas internas de la Iglesia. En sus listas de advertencias para el orden durante los actos del culto y demás situaciones de la comunidad, así como en las normas generales de conducta, es necesario presuponer en gran parte la elaboración de un acervo de tradiciones y de elementos estructurales que son necesariamente anteriores a las cartas [105]. Las pastorales se sirven de todo este material y contribuyen al mismo tiempo a que se consolide, se complete y prevalezca en la organización de la Iglesia.

La abundancia de elementos estructurales en la Iglesia es, por consiguiente, prueba indiscutible de que las pastorales representan una etapa avanzada de organización eclesiástica. Surge entonces la pregunta: «¿Nos hallamos ante el mismo Pablo que conocemos por las auténticas cartas paulinas?» [106]. Como es sabido, se ha tratado de explicar la divergencia con relación a los datos que se poseen de Pablo, poniendo de relieve la intención que tienen las cartas de proveer a la Iglesia de recursos para la lucha contra la herejía. Tal sería la razón

---

101. Ibid. 127. 102. Ibid. 117.
103. Ibid. 83s.
104. En el mismo sentido, E. Schweizer; crítica de esta opinión en H.W. Bartsch 109.
105. Cf. H.W. Bartsch, especialmente 160-162.
106. R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT* 86.

de este enfoque unilateral, que, en consecuencia, bien podía provenir de la pluma de Pablo, ya que él escribía en circunstancias excepcionales y para un fin especial. El lenguaje y la variedad de elementos que presentan las cartas al referirse a la Iglesia, se explicarían no por la diversidad de autor, sino por la diversidad de exigencias.

Pero se puede preguntar con razón si esta explicación, aparentemente tan sencilla y obvia, no implica en realidad dificultades a las cuales es casi imposible hallar solución. En efecto, la divergencia no se puede reducir solamente a una acentuación de ciertos aspectos de orden práctico, impuesta por las circunstancias del momento. En las cartas pastorales, comparadas con las de Pablo, se observa una perspectiva teológica completamente distinta en la manera de presentar a la Iglesia, tanto en su ser como en su función propia. Y no es suficiente considerar esta perspectiva como un aspecto parcial de la doctrina de Pablo, que en las otras cartas aparecería más «completa», ni como simple consecuencia o desarrollo, exigido por las circunstancias, de la imagen de la Iglesia que el Apóstol ofrece en sus demás escritos. Si a la sólida estructura de la Iglesia que muestran las pastorales se suma la marcada acentuación unilateral de lo institucional, de lo jurídico y de los jerárquicos en la misma [107], es difícil no ver en estas cartas no sólo la obra de un teólogo distinto de Pablo, sino, más aún, la herencia de una generación posterior.

Al autor y a la época de las cartas pastorales les interesa «estabilizar una estructura eclesiástica estrictamente jerárquica y jurídica, según se hizo necesario una vez que con el tiempo, perdida la esperanza de un pronto retorno de Cristo, hubo que contar con una larga existencia de las comunidades» [108]. Por el contrario, como se ve por las grandes cartas paulinas, durante el tiempo y la generación de Pablo todavía no se sentía tanto esta necesidad, y en todo caso estaba muy lejos de ser la principal preocupación, como en las pastorales.

Y no se trata tan sólo de un paso más, de una etapa rela-

---

107. Cf. el excursus a 1Tim 3,15.
108. O. Kuss 13.

tivamente más avanzada de desarrollo (aunque tampoco de elementos nuevos e inesperados), sino de lo que constituye la situación normal de la Iglesia en una época que, es cierto, ha heredado las orientaciones de Pablo, pero que necesariamente tiene otro lenguaje. Es ya una época enteramente distinta, pues «las cartas pastorales no reflejan un derecho eclesiástico incipiente, sino, por el contrario, bastante desarrollado» [109]. En el conjunto predomina notablemente el aspecto jurídico, autoritario; la responsabilidad ha pasado a ser exclusivamente del jefe, y la comunidad no es más que el sujeto sobre quien ejerce la autoridad de que es depositario, y a quien debe prestar sus cuidados pastorales. La «libertad espiritual de la comunidad y su contacto inmediato con Cristo» [110], que en Pablo tienen mucha importancia para la comprensión misma de la autoridad, caen aquí fuera de perspectiva. Hablando del aspecto predominante en la organización eclesiástica de las pastorales y del predominio en ellas de lo jurídico y autoritario, L. Cerfaux escribe: «No parece esperarse gran cosa de la inspiración particular (carismas)» [111]. Mas para que su juicio sea exacto sería preciso que el «no esperarse» no se restrinja solamente a Pablo [112].

e) *Lenguaje y estilo.*

El lenguaje y el estilo de las cartas pastorales son por dos aspectos importantes para llegar a una decisión en el problema del autor. Ambos presentan, en efecto, diferencias no despreciables con respecto a las auténticas cartas paulinas, tanto en el número como en el significado de los términos. El lenguaje fue el primer argumento que se adujo para poner en duda la autenticidad de las cartas; sus peculiaridades fueron estudia-

---

109. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt* 129.

110. Ibid., 127s.

111. L. Cerfaux, en A. Robert - A. Feuillet, *Introducción a la Biblia* ii, Herder, Barcelona ³1970, p. 477.

112. Cf. además A. Hilgenfeld, *Die Gemeindeverfassung;* E. Kühl; H.J. Holtzmann 190-252.

das a fondo por P.N. Harrison, quien examinó metódicamente el vocabulario desde el punto de vista cuantitativo y levantó estadística hasta de las partículas más pequeñas [113]. Como resultado comprobó una notable diferencia de vocabulario, mucho mayor de la que existe entre las demás cartas paulinas. Elevado es el número de palabras que fuera de las cartas pastorales no se encuentran ni en Pablo ni en el resto del Nuevo Testamento *(hapax legomena)*. La estadística muestra además no pocas diferencias de estilo con el lenguaje de Pablo.

El método estadístico de Harrison, que él juzgó como el mejor medio para demostrar la inautenticidad de las cartas pastorales [114], fue criticado por algunos como insuficientemente fundado, y luego corregido y pulido desde el punto de vista semántico (manteniendo siempre como consecuencia más probable la inautenticidad; K. Grayston - G. Herdan); otros, después de nuevos estudios comparativos, atacaron las conclusiones de él deducidas [115], principalmente en lo que concierne a su utilidad y consistencia para la cuestión del autor o insistieron, por lo menos, en que no tienen la fuerza de argumento apodíctico que se les atribuye [116]. Sea lo que fuere, y sin desconocer el valor que tienen las diferencias de vocabulario y de estilo comprobadas por el método estadístico, no conviene insistir demasiado en él.

Argumento de mayores consecuencias es, en todo caso, la diferencia de conceptos, que en parte aparece ya en los resultados estadísticos antes mencionados. A la presencia de toda una serie de conceptos nuevos, muchos de los cuales proceden del vocabulario religioso del mundo helenístico, tales como «piedad», «prudencia-circunspección», «sana conciencia», «epifanía» (en vez del término paulino «parusía»), *despotes* = Señor (2Tim 2,21, en vez de *kyrios)*, «Salvador», «palabra digna de

113. Cf. H.J. HOLTZMANN 84-118; TH. NÄGELI 85ss; crítica de H. KOELLING; F. TORM.

114. Cf. también H. VON CAMPENHAUSEN, *Polykarp* 222.

115. Por ejemplo, F.R.M. HITCHCOCK, *Philo and the Pastorals*.

116. Sobre todo W. MICHAELIS, *Pastoralbriefe und Wortstatistik;* del mismo, *Einleitung*, 240ss; F.R.M. HITCHCOCK, *Tests for the Pastorals;* D. GUTHRIE; cf. W.C. WAKE; W.C. KÜMMEL 269s.

crédito», «sana doctrina» y otros, se suma la ausencia de muchos otros conceptos que en Pablo son capitales, como «alianza», «cuerpo de Cristo», «justicia divina», «revelación», «libertad», «cruz», conceptos que, desde luego, no tienen que aparecer todos en cada carta, pero cuya ausencia total en las pastorales merece atención [117]. La diferencia con las ideas teológicas de Pablo es tal, que ya no se puede hablar sólo de enriquecimiento de vocabulario, de adaptación del lenguaje a circunstancias nuevas y a necesidades polémicas, o de cambio natural que se obra con el tiempo en la manera de expresarse de un individuo. En este lenguaje se reflejan un pensamiento teológico diverso y una diferente situación de la Iglesia.

El estilo en sí, que se aparta evidentemente del de los demás escritos de Pablo, lleva a la misma conclusión. En las cartas pastorales no hay huellas de esa energía, de ese estilo apasionado y explosivo que caracteriza al Apóstol. Las numerosas digresiones, las frases inconclusas, los giros a veces casi ininteligibles de Pablo ceden aquí el paso a una exposición fluida, como lo es la de las pastorales. En Pablo se nota el avance del pensamiento, como un anillo que se va cerrando en torno a los diferentes problemas para dominar una determinada situación; aquí, en cambio, todo se reduce al recurso a una pacífica posesión. Tales peculiaridades de estilo implican más que una sencilla etapa ulterior de desarrollo. Tampoco aquí es explicación suficiente decir que en las pastorales Pablo, ya anciano, ha perdido la vitalidad de otros tiempos, o que acomoda su estilo a circunstancias más tranquilas. Difícil sería imaginar una situación de la Iglesia, sobre todo cuando se halla frente al peligro de la propaganda gnóstica, en la cual un apóstol Pablo actuara con la «tranquilidad» de las pastorales, cuyo estilo respira la seguridad de quien se sabe poseedor de la «sana doctrina».

Dentro del marco de estas discusiones relativas a la forma de las cartas pastorales es preciso señalar todavía una circunstancia extraña, que reclama explicación y constituye un inte-

---

117. H. Windisch 228s; W. Grossouw 356s; R. Schnackenburg, LThK 5, 1960, 938.

rrogante más en el problema de la autenticidad. Es una circunstancia que recuerda de cerca la incongruencia que se observó a propósito de la doble presentación de una misma herejía, unas veces como realidad presente, y otras como fenómeno que ocurrirá en los últimos tiempos, incongruencia que sugería la impresión de una situación histórica artificial. La extraña circunstancia a que nos referimos es el cuadro que las pastorales ofrecen de la personalidad de los destinatarios, no menos que el tenor de las exhortaciones a ellos dirigidas y otros pormenores relacionados con ellos.

A este respecto no se puede menos de señalar como circunstancia histórica y psicológicamente difícil de comprender, el hecho de que en las pastorales exhorte el Apóstol a sus representantes con tanta insistencia y les recuerde sus deberes en forma tan minuciosa, descendiendo a veces a detalles insignificantes, cuando, según la situación indicada, hace apenas pocos días se separó de ellos [118], y espera verlos de nuevo en un futuro inmediato [119]. ¿Cómo se explica que a Timoteo, de cuyas dotes excepcionales Pablo ha dado testimonio en sus cartas, se le insista aquí con ahínco en cosas rudimentarias y se le encarezca repetidas veces el cumplimiento de deberes que son elementales a todo cristiano? [120]. ¿Se compaginan tales exhortaciones con un mínimo siquiera de confianza hacia quien ha sido colaborador eficiente por largos años? ¿Se justifica que, después de todo lo que ha trabajado, Timoteo reciba orientaciones como las de 1Tim 6,11.20; 2Tim 1,14? Dígase lo que se quiera, no es posible reconocer aquí al Timoteo de las otras cartas paulinas. El destinatario de las cartas a Timoteo, que evidentemente no está a la altura de su misión, le es inferior. Sobre el destinatario de la carta a Tito no se podría decir otra cosa.

Difícil de entender resulta asimismo el que Timoteo, durante varios años colaborador de confianza de Pablo, tema no ser reconocido y respetado a causa de su juventud (1Tim 4,12), y esto precisamente en Éfeso y después de haber sido acreditado

118. 1Tim 1,3; Tit 1,5.
119. 1Tim 3,14; Tit 3,12.
120. Por ejemplo, 1Tim 3,15; 2Tim 2,22.

oficialmente por el Apóstol y los presbíteros, según lo dan a entender las cartas mismas. En cuanto a Tito, es muy extraño que se le explique en qué consiste la herejía de Creta (Tit 1, 10ss), que él, por su actividad en la isla, debe conocer bien; por otra parte, se le da orden de salir pronto de Creta. No menos curiosa es la circunstancia de que Pablo se presente ante sus colaboradores más íntimos, en el saludo inicial, con una fórmula tan impersonal como la de «apóstol de Jesucristo», que no creyó necesario usar cuando escribía a Filemón, y reservó para casos como el de la carta a los Romanos, en que escribe a fieles que no lo conocen, o el de la carta a los Gálatas, de quienes exige seriamente el reconocimiento de su autoridad de apóstol. ¿Qué necesidad tiene Pablo de insistir ante Timoteo en la autenticidad de su misión apostólica [121] o de hablarle ampliamente de su propio pasado (1Tim 1,12-16)? Sorprende, por último, la declaración que el Apóstol hace en 2Tim 4,7s, y que contrasta claramente con Flp 3,12ss [122].

En el esfuerzo por salvar la autenticidad de las cartas se ha tratado de dar explicación a la curiosa imagen que ellas ofrecen de Timoteo diciendo que Pablo escribe a un Timoteo enfermizo, débil, agotado. Pero, fuera de ser ésta una suposición absolutamente infundada (a lo sumo podría tratar de apoyarse en 1Tim 5,23), que contradice a las noticias de las verdaderas cartas paulinas y a la supuesta juventud del personaje, el caso se repite en Tito, quien recibe exhortaciones del mismo tenor. Solución desesperada es asimismo el suponer como destinatario a un Timoteo que estaría a punto de ceder a la cobardía y de abandonar su vocación y a Pablo. Lo que en realidad sucede es que se trata de una figura ficticia, con rasgos más o menos elásticos que se ajustan al propósito de las diversas afirmaciones de las cartas [123].

Ante lo inverosímil de las repetidas e insistentes recomendaciones a personajes que acaban de recibir una misión de importancia, y que antes de ser enviados fueron suficientemente instruidos acerca de lo que debían hacer, se ha querido

121. 1Tim 2,7; 2Tim 1,11.
122. Cf. además J. Schmid, LThK 8 (^{2}1963), 157.
123. Cf. el comentario a 2Tim 1,5s; 3,10s.14s.

buscar refugio en los usos de la correspondencia oficial de los primeros siglos[124]. Puede ser cierto que en el estilo epistolar antiguo se acostumbrara repetir por escrito una misión confiada poco tiempo antes; pero en el caso de las pastorales la verdadera dificultad estriba en que las exigencias hechas a los destinatarios contradicen a la situación que las cartas mismas suponen. Éstas, en efecto, presentan la misión de Timoteo y de Tito como un servicio que deben prestar por poco tiempo, y sin embargo los pormenores de tal misión están enfocados hacia una actividad de larga duración[125]. «Las pastorales se presentan como cartas de ocasión, pero en realidad no lo son»[126]. Todas estas circunstancias nos colocan una vez más ante la pregunta: ¿Se puede demostrar como históricamente posible la situación concreta que presentan las cartas? ¿No es más bien una situación ficticia, que obedece a determinada intención teológica?

f) *La teología.*

Los resultados de las observaciones anteriores, relativas al carácter peculiar que presenta la polémica antiherética de las cartas pastorales, a su concepto de organización eclesiástica y a sus particularidades de estilo y contenido, han llevado cada vez a la conclusión de que detrás de todo esto existe como base una determinada actitud teológica, que es necesario destacar mejor. Puede caracterizarse como una teología que, vista a la luz de las auténticas cartas paulinas, presenta numerosos rasgos propios de un período avanzado de la Iglesia antigua y se siente en la necesidad de satisfacer a las exigencias de la Iglesia que se apresta a recorrer un largo camino.

Claro indicio de ello es, ante todo, la posición de las pastorales con respecto a la *escatología*. El pronto retorno de Cristo es para las demás cartas paulinas (pese a la incertidum-

124. O. Roller 468.

125. 1Tim 3,14s; según 4,13 la carta tiene el carácter de una ayuda sólo para caso de necesidad, pero esto no basta para eliminar la incongruencia.

126. Dibelius - Conzelmann 3.

bre a que veces se trasluce y a los primeros indicios de que la espera será larga) una preocupación de permanente actualidad, que condiciona todo acontecimiento presente y toda previsión para un futuro inmediato. Las cartas pastorales, por el contrario, ponen todo el acento en lo que ya se tiene, en lo que no debe cambiar. La espera escatológica no es, desde luego, completamente extraña a ellas, e incluso es de mucha importancia para el presente [127]. Pero aquella tensión entre presente y futuro, típica de las cartas de Pablo, ya ha desaparecido. La manifestación de Cristo, que sucederá «a su debido tiempo» (1Tim 6,15), no es ya acontecimiento inminente. Se imponen, en consecuencia, instituciones duraderas que garanticen la estabilidad y desarrollo de la Iglesia.

Es más, las cartas manifiestan claramente la intención de establecer la *palabra apostólica* como fundamento inconmovible de la enseñanza, como último criterio de juicio en medio de las dificultades presentes y futuras. Todo esfuerzo tiende exclusivamente a conservar lo recibido y a transmitir lo tradicional como más seguro [128]. En la convicción de estar en posesión exclusiva de la verdad, toda discusión relativa a la doctrina es superflua y puede llegar a ser peligrosa [129]. El Evangelio aparece ante todo como doctrina establecida, como palabra digna de crédito, y su contenido no ofrece ninguna dificultad, ningún punto obscuro acerca del cual se pueda discutir. De ahí que para las cartas pastorales la *fe* del cristiano consista ante todo en la aceptación firme y sin reservas de la enseñanza apostólica tradicional como de algo básico e indiscutible, ante lo cual la única actitud aceptable es la de recibirlo y conservarlo, o bien la enseñanza apostólica misma [129a]. El fin que se propone esta teología o la actividad eclesial que en ella se inspira, es que se dé la preponderancia a los elementos de que depende tal estabilidad. Dicho fin se procura, como se dijo antes, mediante una sabia y prudente distribución de los jefes responsables, el rechazo absoluto de toda falsa doctrina y el

127. Por ejemplo, 1Tim 6,14; 2Tim 4,1; Tit 2,13; 3,7.

128. Por ejemplo, 2Tim 1,13s; 2,2.

129. Por ejemplo, 1Tim 6,4; 2Tim 2,23; Tit 3,9.

129a. Por ejemplo, 1Tim 3,9; 6,10; 2Tim 4,7.

afianzamiento de la moral y la disciplina eclesiásticas con normas apropiadas y eficaces para todo y para todos.

No se puede hablar aquí propiamente, como quizá sea el caso en la carta a los Hebreos, de indicios de una teología no paulina. Lo que las cartas pastorales ofrecen no es tanto una teología independiente, original, cuanto orientaciones cristianas de orden práctico. Las razones en que éstas se fundan son tales que el carácter tan pragmático de las cartas no se puede atribuir a lo especial de las circunstancias para las cuales se escribieron, sino que debe considerarse como indicio de una actitud fundamentalmente distinta de la de Pablo. Es necesario quizá no perder de vista la preferencia por un estilo de virtud cristiana que se mantenga dentro de lo comúnmente aceptado en la sociedad, y la actitud favorable, ajena a todo prejuicio, que se adopta frente al orden establecido y a las instituciones existentes. En esto se manifiesta cierta solidaridad con el mundo, en el cual la Iglesia principia a abrirse campo y con el cual cuenta, hasta cierto punto, para poder subsistir [130]. «La gracia de Dios salvador se ha manifestado a todos los hombres, y por ella aprendemos a renunciar a la impiedad y a los deseos mundanos y a vivir en este mundo sobria, justa y piadosamente» (Tit 2,11s), y las cartas pastorales anhelan una situación política en que los cristianos «podamos llevar una vida tranquila y pacífica con toda piedad y dignidad» (1Tim 2,2). Evidentemente, ésta ya no es la actitud de Pablo con relación al mundo, que estaba totalmente influida por el futuro escatológico (cf. 1Cor 7,29-31).

Se ha querido también llamar la atención sobre algunas diferencias más concretas que se observan en la teología de las cartas pastorales cuando se comparan con la de Pablo. Mientras para Pablo la transcendencia de la persona de Jesucristo en la obra de salvación se centra en torno a los conceptos de cruz y resurrección, para las pastorales la encarnación y la vida de Jesús tienen por sí solas importancia salvífica [131]. Esta idea no tiene paralelo en Pablo, al menos en esta forma explícita. La encarnación, designada en 2Tim 1,10 como «ma-

130. Cf. el excursus que sigue a 1Tim 2,2.
131. Tit 2,11; 3,4; K. Romaniuk 105.

nifestación», es para las pastorales un anticipo del retorno glorioso de Cristo [132]. La cristología de las pastorales presenta en conjunto rasgos marcadamente arcaicos, anteriores a la teología de Pablo, a tal punto que se la debe considerar no paulina, no porque «supere» a la cristología del Apóstol, sino precisamente porque es menos desarrollada [133]. ¿Cómo es posible que Pablo — supuesta la autenticidad de las cartas — escribiera en estos términos e hiciera retroceder tanto la cristología de sus cartas anteriores?

Una divergencia no sólo estilística, sino al mismo tiempo teológica con respecto a Pablo es, para citar otro ejemplo, el empleo de la expresión «en Cristo». La fórmula, que en Pablo está cargada de contenido teológico y es usada por él con diversidad de matices, se encuentra también en las pastorales, pero bajo una forma única y estereotipada, que no es precisamente la más rica de sentido (J.A. Allan). Otra diferencia notable con relación a Pablo es el uso y el contenido del concepto *epiphania* o «manifestación» [134]. Se podría mencionar también aquí el esquema, heredado de otras fuentes, a que el autor se ciñe cuando presenta las instrucciones relativas a los deberes de estado de cada categoría eclesial, esquema que Pablo nunca hubiera usado en la forma en que lo hacen las epístolas pastorales [135]. A esto podría aún agregarse el hecho de que algunos principios teológicos, formulados probablemente en atención a los herejes, y marcados por tanto con el sello de la lucha antignóstica, presentan en Pablo forma diferente, no obstante que también él tuvo que enfrentarse a los gnósticos. Por lo demás, no hay razón para atribuir a la lucha antiherética las divergencias que en conjunto presenta el lenguaje teológico de las pastorales, ya que según quedó demostrado anteriormente, la actitud de estas cartas frente a la herejía no es precisamente la de quien entra a discutir con

---

132. Según L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, París ²1954; trad. castellana: *Jesucristo en san Pablo*, Bilbao 1955; citamos por la ed. alemana: Düsseldorf 1964, 50 nota 2.

133. H. WINDISCH 229s.236-238; cf. el excursus a 1Tim 3,16.

134. E. PAX 247.

135. Véase la observación preliminar al comentario de 1Tim 3,1-13.

ella, caso en el cual pudiera quizá decirse que les fue necesario acudir a ciertos puntos de contacto lingüísticos.

Todas estas peculiaridades y datos se han de tener en cuenta antes de pronunciar un juicio en relación con el autor de las cartas. Otro problema muy diferente es el relativo a la legitimidad del desarrollo interno de la Iglesia que aquí se refleja, es decir, si se puede hablar de señales de decadencia en las pastorales, de un aburguesamiento que deformaría el Evangelio. Así, por ejemplo, en términos exagerados y en nombre de una conocida opinión sobre las relaciones que existen entre fe, gracia y obras, se ha pretendido condenar como totalmente ajena a Pablo la posición doctrinal y práctica de las pastorales en el terreno de la ética y de la manera como el cristiano debe vivir su fe (véase especialmente la exaltada exposición de V. Hasler), y esto no es exacto, ni desde el punto de vista histórico, ni desde el punto de vista teológico.

Para citar un caso concreto, el contraste paulino entre la gracia y las obras existe también en las pastorales [136]. La insistencia en las «buenas obras» no es en modo alguno extraña a Pablo [137]. Otro tanto vale para lo que se afirma de la ley en 1Tim 1,8s, excepto en su formulación tan directa, que ciertamente llama la atención. El concepto que las pastorales tienen de la fe no es tampoco ajeno a Pablo, «en el mismo grado en que no lo es el considerar la fe como inseparable de la práctica» [138].

En cuanto al valor que se ha de atribuir a las diferencias enumeradas, y a otras más, de las pastorales comparadas con las auténticas cartas paulinas, pueden darse considerables discrepancias; pero el hecho mismo de que existen diferencias decisivas es indiscutible. Quienes pretenden descubrir en las pastorales una teología de escaso valor, no deben perder de vista que esta tendencia ha tratado de imponerse sin mostrar suficiente comprensión por las situaciones concretas de la Igle-

---

136. 2Tim 1,9; Tit 3,5.

137. Cf. J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus,* 5; A. Wikenhauser, *Introducción al NT,* Herder, Barcelona ²1966, 325s.

138. R. Bultmann, RGG iv, 1930, 996; sobre el concepto de la fe véase también V. Kos.

sia en los primeros tiempos, y que, además, suele exagerarse la distancia que media entre las pastorales y Pablo.

En estudios críticos ponderados no es raro hallar ejemplos de un juicio equilibrado, que por sí solos son ya una buena contribución a la recta interpretación de las cartas; tales son los que hablan de «necesaria reinterpretación del primitivo mensaje cristiano» [139] y tratan de demostrar que las cartas son un esfuerzo «por incorporar y perfeccionar los cambios que con la experiencia de los años han ido surgiendo en la estructura de la Iglesia» [140]. «Por las mismas razones no se debe acudir a la confrontación con Pablo como a criterio para juzgar del mayor o menor valor teológico de las pastorales; no se puede prescindir del cambio notable que se ha obrado entre tanto en la situación de la Iglesia»; «importa tener en cuenta la nueva situación de la Iglesia y entender las cartas pastorales dentro del contexto de este cambio de estructuras, consecuencia necesaria de la nueva orientación hacia una larga existencia en el mundo» [141].

De otra parte, sería imposible reducir la diferencia a una evolución personal de Pablo, explicable por la edad avanzada a que ha llegado. Nadie niega que en las pastorales se encuentra mucho del pensamiento y del lenguaje del Apóstol; las cartas no se pueden calificar sin más ni más de no paulinas, pues son numerosas las coincidencias y los puntos de contacto que se pueden enumerar. Pero los puntos de contacto son absolutamente insuficientes para sentar como tesis la autenticidad de las cartas. La confrontación con las cartas paulinas, como se dijo antes, muestran la presencia, más aún, el predominio de elementos que no llevan a pensar en Pablo ni en su situación histórica. En otros términos, las cartas pastorales son documentos de una teología posterior a la época de Pablo. Y precisamente la hipótesis de la inautenticidad es la que mejor ilustra la verdadera relación que las cartas guardan con el Apóstol y la que mejor orienta para su interpretación [142].

---

139. W.G. Kümmel, *Einleitung* 278.
140. W. Marxsen, *Einleitung* 138s.
141. Dibelius - Conzelmann, 17 y 33; cf. 105s.
142. Cf. infra.

Al analizar la teología de las cartas pastorales se puede hablar quizá de una teología decadente, si se compara con la de Pablo. Las cartas «no son teológicamente productivas... Les falta, en general, amplitud en sus puntos de vista teológicos, fuerza creadora y profundidad en su contenido doctrinal» (F. Maier 27). Indudablemente, su teología no es original, activa, progresista, sino que presenta los rasgos de una teología heredada que se quiere aprovechar. Pero no sería justo declararla por eso carente de valor, ya que la época en que las cartas se escribieron ofrecía muchas novedades que superar y, desde este punto de vista, su posición representa una solución respetable y útil de las dificultades existentes. Desde luego, no fue el Apóstol quien las escribió. «El autor no cuenta con el brío espiritual de Pablo. Y nadie lo va a criticar por eso. Pero las cartas pastorales son escritos de un hombre que hizo todo lo posible por comprender a Pablo, que del mensaje cristiano trató de sacar, y de hecho sacó el vigor suficiente para ayudar a una nueva generación, posterior a la del Apóstol» [143]. Queda aún por hablar de la relación que existe entre el autor y Pablo. En todo caso no es injustificable el recurso del autor a protegerse con el nombre del Apóstol contra toda crítica irreflexiva.

De lo dicho resulta que, además de las circunstancias anteriormente estudiadas, también la teología de las tres cartas pastorales es favorable a la hipótesis de un autor tardío y desconocido. El desconocimiento de las diferencias que de hecho existen, inevitable en la hipótesis contraria, no contribuye, en efecto, a un mejor entendimiento de las cartas ni a darles mayor valor. Muchos creen un deber apelar a tal recurso para defensa de las cartas, cuando en realidad las cartas no tienen necesidad de ello. No se trata de batirse por salvar su honor ante una crítica desfavorable; las pastorales, con la teología que les es propia y la función que cumplieron en favor de la Iglesia y de su desarrollo, no desmerecen en nada de su condición de escritos bíblicos.

Tampoco la imagen de Pablo sufre menoscabo alguno si

---

143. K.H. Schelkle 184.

se le dejan de atribuir las pastorales. Por el contrario, gana mucho en armonía y lógica. Baste observar de cerca las diversas fórmulas a que se acude para justificar la atribución de las cartas al Apóstol. Se habla de que Pablo entre tanto «ha envejecido y se ha moderado» [144], de que sus ideas atraviesan en las pastorales por un «estadio de entorpecimiento». Para explicar la poca altura teológica de las cartas y su escaso impulso creador, se ha dicho: «El viejo maestro no tiene ya interés en descender a demostrar punto por punto aquello en que su propia existencia rebosa» [145]. «El espíritu de combate de otros tiempos» ha cedido el lugar «a la tranquilidad de vida que emana de la fe cristiana» [146]. Se pretende ver en las pastorales el reflejo de una situación en que Pablo ya ha dejado atrás «sus grandes tiempos» y sólo tiene ánimo para recordar a sus destinatarios «las ideas más sobresalientes»; después de «su período creador» ha llegado para Pablo «la época de la madurez», en que «se pone en guardia contra construcciones» atrevidas y prefiere quedarse con lo que la experiencia ha confirmado. El Pablo de las pastorales es, pues, ya un hombre más reposado, un pastor más prudente, que (en contraste con su predicación de tiempos anteriores) juzga más oportuno «insistir en fórmulas más asequibles a cristianos medios» [147].

Estas explicaciones, tan poco afortunadas como convincentes, sirvan de ejemplo para hacer ver las dificultades con que se tropieza cuando, sin cerrar los ojos a las diferencias con la teología de Pablo, se persiste en atribuir al Apóstol las cartas pastorales. Se ha hecho notar, no sin razón, que con la pretendida evolución del pensamiento de Pablo se plantea un serio problema teológico que exige explicación adecuada [148]. Y no es circunstancia insignificante el que para una evolución de

---

144. L. Rood, en *Die biblische Welt*, editado por P.J. Cools, tomo II, Friburgo de Brisgovia 1965, 224.

145. F. Maier 27.

146. J. Freundorfer 211.

147. L. Cerfaux, en A. Robert - A. Feuillet, *Introducción a la Biblia*, tomo II, Herder, Barcelona ³1970, p. 482; cf. también C. Spicq, *Les épîtres pastorales* VII.

148. R.M. Grant, *Historical Introduction to the NT*, Nueva York 1963, 215.

tales proporciones se contaría sólo con muy pocos años. Como ya lo insinuamos antes, es necesario distinguir bien entre una evolución de la teología de Pablo que se puede demostrar con hechos y sea históricamente explicable, y un cambio de orientación que, fuera de ser desproporcionado, carece de bases históricas y desdice, hasta por los términos en que se formula, de la persona de un apóstol Pablo [149].

Además, no se pueden pasar por alto los numerosos puntos de contacto de las pastorales, incluso en su aspecto teológico, con la literatura cristiana de la época posterior a los apóstoles. Un eminente conocedor no sólo de la teología paulina, sino precisamente también de los últimos escritos del NT y de la literatura postapostólica, como lo es K.H. Schelkle (180-184), supone como autor de las pastorales a un personaje desconocido, posterior a los apóstoles [150].

Discutidos todos los puntos de vista más importantes, podemos ahora hacer el balance total y concretar las conclusiones relativas al problema del autor.

Conclusiones.

1) Consecuencia de los hechos anteriormente expuestos es, en primer lugar, que todo comentario a las cartas pastorales debe partir de su origen no paulino. Las peculiaridades que su forma y su teología presentan resultan casi inexplicables si se consideran como indicios de una etapa tardía de la vida y actividad del Apóstol, a menos de acudir a una serie de enmiendas en la figura de Pablo, que contradicen a las otras cartas. Tales peculiaridades son, en cambio, perfectamente obvias, sea que se tomen en conjunto o que se analicen en particular, desde el momento en que se interpreten como señales de una época más tardía de la historia de la Iglesia y como caracteres distintivos de un escritor eclesiástico que, sin ser contemporáneo de Pablo, se apoya expresamente en él.

---

149. Cf., a propósito, O. KUSS, MThZ 14 (1963), 11; 170.
150. Cf. también K. ROMANIUK 105s; F. MUSSNER, LThK ^{2}10, 1965, 292.

Al estudiar cada una de las particularidades de las cartas se describió ya, en términos generales, la nueva situación de que son indicio. Hablan a una Iglesia que se siente en la necesidad de procurarse una organización general y estable, con la cual pueda responder a las exigencias de una existencia imprevisiblemente larga (hasta el fin) y hacer frente al peligro que para ella significan las falsas doctrinas y la desorientación a que dan lugar. Estas exigencias de orden práctico reclaman toda la atención del autor; la espera del retorno del Señor, con la tensión que le es propia en las cartas de Pablo, no es ya el criterio decisivo en que se deben inspirar los esfuerzos del momento por asegurar la subsistencia en el mundo [151].

El cambio radical de perspectiva se debe no a una teología de inferior calidad, sino al hecho de que el cristianismo se halla en tiempos nuevos, en un estado de transición a la generación posterior a los apóstoles. Hasta qué punto esta nueva orientación podía inspirarse en Pablo, es la gran lección que nos dan las pastorales. De esto nos ocuparemos luego más detenidamente. Al lado de la distancia cronológica se descubre aquí nuevo interés por destacar el origen apostólico de la predicación cristiana. Se puede decir, con consecuencia, que las cartas pastorales «inician un nuevo capítulo, por demás importante, de la teología neotestamentaria» [152].

2) La fuerza probatoria de la no autenticidad de las cartas pastorales no descansa únicamente en los datos aislados a que nos hemos referido. De hecho examinados aisladamente pueden interpretarse también en favor de la autenticidad. Lo que realmente persuade de la inautenticidad es «su perfecta convergencia, a la cual no se puede oponer ningún argumento que tenga algún valor» [153].

No se puede negar que a pesar de todo quedan en pie algunas dificultades. Se encuentran (especialmente en la 2Tim) pasajes a los cuales es muy difícil no atribuir origen directamente paulino, y que parecen casi inexplicables si se conside-

151. Cf. también H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* I, Berlín - Leipzig 1932, 227.

152. O. Kuss 12.

153. H. von Campenhausen, *Polykarp*, 200.

ran obra de cualquier otro autor anónimo. Tales son, en particular, los pasajes 1Tim 5,23; 2Tim 4,9-22; Tit 3,12-15. De estos textos se hablará en el comentario. Se han hecho numerosos esfuerzos, con razón o sin ella, por presentar dichos pasajes como fragmentos auténticos de cartas paulinas, recogidos y utilizados posteriormente por el autor de las pastorales, de suerte que, aun aceptada la inautenticidad de las cartas en conjunto, estas noticias personales, que no presentan indicios de ser textos falsificados, se podrían tener por auténticas palabras de Pablo [153a].

La identificación de pretendidos fragmentos paulinos es, sin embargo, una empresa que no ofrece la menor garantía desde el punto de vista literario. No cuenta, en efecto, con ningún criterio seguro, ya que, si se trata de estilo, hay que contar con la posibilidad de la imitación, y por lo que toca a los datos mismos contenidos en los supuestos fragmentos, sólo hipotéticamente se pueden incluir en la biografía de Pablo; ni el estilo ni los datos son, pues, criterios seguros para juzgar de la autenticidad. Pero sobre todo resulta difícil aceptar que de supuestas cartas anteriores de Pablo sólo hayan sobrevivido fragmentos de muy escaso valor teológico, como lo son las mencionadas noticias de las pastorales, o que el autor de las cartas no haya querido utilizar otro material que éste [154]. Aun prescindiendo de las múltiples dificultades que esto implica, el demostrar la presencia de fragmentos paulinos de tan poco valor nada cambiaría en el carácter de conjunto de las cartas.

En un esfuerzo más por salvar la autenticidad se ha propuesto también la hipótesis de un secretario, creyendo hallar en ella la verdadera explicación a las peculiaridades de las cartas [155]: las ideas se deben atribuir a Pablo, pero el formularlas habría sido tarea exclusiva del secretario. Pero la hipótesis explicaría a lo sumo las divergencias de forma y terminología, no las de orden teológico ni las relacionadas con la situación histórica. Además, sería requisito indispensable, lo

153a. Cf. W. SCHMITHALS 146s; H. BINDER.

154. Crítica a esta opinión en W.G. KÜMMEL 279; J. SCHMID, LThK 8 (1963), 156.

155. Especialmente O. ROLLER, J. JEREMIAS, G. HOLTZ.

que es difícil demostrar, que el Apóstol se haya valido de un mismo secretario para la redacción de las tres cartas. Las teorías que en mayor o menor grado atribuyen la composición de las cartas a Pablo a través de otra persona no satisfacen, porque todas se apoyan en bases hipotéticas demasiado endebles.

3) Al aceptar como más probable la hipótesis de la inautenticidad de las pastorales surge inevitablemente la pregunta: ¿quién es el *verdadero autor* de tales cartas? Para responder a ella no se cuenta, desde luego, más que con algunos pocos datos generales, deducido del carácter mismo de las cartas. Partimos ante todo de la suposición de que las tres fueron escritas por un mismo autor, cosa que, si no se puede demostrar históricamente, halla buenos indicios en lo que las cartas tienen de común. El autor es un hombre que no pertenece ya a la primera generación cristiana, pero que se ha familiarizado excepcionalmente con las cartas de Pablo y acude a la autoridad de la predicación paulina para hacer frente a las nuevas exigencias que se plantean a la Iglesia de su tiempo. Muy probablemente conocía también los Hechos de los apóstoles, de Lucas, y en todo caso sus tradiciones. Por 2Tim 1,3; 3,15 parece «había nacido ya de padres cristianos» [156]. Su lenguaje y su teología presentan muchos puntos de contacto con el lenguaje de las clases cultas de la época. Aunque no se podría demostrar con seguridad, algunas expresiones y algunos elementos doctrinales parecen indicar que se trata de un cristiano de origen judío que se formó en las escuelas rabínicas (O. Michel, W. Nauck). La perspectiva teológica eclesial de las pastorales lleva a pensar que su autor ocupaba personalmente un cargo de responsabilidad en la Iglesia, sin que al respecto se pueda precisar más.

Sería completamente inútil todo esfuerzo por identificar al autor con alguno de los personajes eminentes de los primeros tiempos de la Iglesia. Las mayores probabilidades han recaído en Lucas [157] y en Silas (o Silvano), mencionado varias veces en

156. A. Jülicher, 169.

157. Por ejemplo, C.D.F. Moule, *The Birth of the NT*, Londres 1962, 175.220s.

el Nuevo Testamento [158]. Anteriormente se habló ya de la tendencia a reconocer al autor en la persona de Policarpo de Esmirna [159], identidad que rechaza Bartsch [160] basado en la forma diferente en que Policarpo y las pastorales utilizan las fuentes. Käsemann tiene razón al escribir: «Precisamente por ser tan grande la autoridad e importancia de Policarpo (como H. von Campenhausen pretende) resulta más difícil pensar en que él se haya atrevido a falsificar cartas paulinas» [161]. No se puede negar que existe bastante semejanza entre las pastorales y las cartas de Policarpo, pero tampoco se ve qué razón haya tenido para no respaldar con su propio nombre lo que juzgaba necesario decir, tanto más que contaba siempre con el recurso de remitirse a las tradiciones y a la autoridad de los apóstoles. Muy distinta era, en cambio, la situación, si quien pretendía hacerse oír, seguro de prestar un servicio al robustecimiento de la ortodoxia apostólica, era un jefe y escritor eclesiástico de menor categoría. Por lo demás, el atribuir las cartas a Policarpo supondría una fecha demasiado tardía (mitad del siglo II), a lo cual se oponen varios indicios, sobre todo la fase de escaso desarrollo de la herejía gnóstica y la manera especial como se utiliza la herencia paulina [162].

Las cartas pudieron ser escritas (aceptada la hipótesis de la inautenticidad) hacia el año 100, y sus características y el grado de desarrollo de sus tradiciones sugieren el Asia Menor como lugar de origen. Sobre cuál sea el orden en que aparecieron, no pueden hacerse sino conjeturas, con base en las situaciones concretas a que aluden [163]. En todo caso, la 1Tim y la carta a Tito guardan estrecha relación y podrían ser cronológicamente las primeras; la 2Tim sugiere, por su tono confidencial, más confianza en el uso de la pseudoepigrafía. Mas no es posible precisar y, hasta donde se puede comprobar, el

158. W. HARTKE, *Die Sammlung und die ältesten Ausgaben der Paulusbriefe*, Bonn 1917; una crítica a esta hipótesis puede verse en H. VON CAMPENHAUSEN, *Polykarp*, 245.

159. H. VON CAMPENHAUSEN, *Polykarp*.

160. H.W. BARTSCH, 57.116.140.

161. E. KÄSEMANN, *Verkündigung und Forschung* 215.

162. Cf. W.G. KÜMMEL, 280.

163. Cf. DIBELIUS - CONZELMANN 56s.

autor tampoco se propuso situar las cartas dentro de determinadas circunstancias concretas de la vida histórica de Pablo, pese a que evidentemente conoció y utilizó tradiciones relativas a la biografía del Apóstol.

4) Para cerrar este capítulo en que hemos estudiado el problema del autor, es necesario aún analizar de cerca algunos detalles que encierran dificultad especial y que al parecer impiden aceptar que las cartas sean obra de alguien distinto de Pablo, o que la situación histórica que suponen no sea auténtica. La primera dificultad es el hecho de que sean precisamente tres cartas, ya que al suponer una ficción literaria no se ve razón para tal número, cuya única explicación estaría en que realmente corresponde a situaciones concretas de la vida de Pablo. A esto se añade el carácter tan personal de aquellos pasajes que los propios partidarios de la inautenticidad consideran como fragmentos de anteriores cartas paulinas; son pasajes en los cuales se hace particularmente difícil ver la obra artificial de mano extraña. Es más, desde el momento en que dejan de atribuirse a la pluma del Apóstol inducen al lector moderno a pensar en la habilidad refinada de algún falsario, no exento de sospechas.

La costumbre antigua de escribir bajo el amparo de un nombre conocido, que es también el caso de algunos escritos bíblicos, a los cuales se da el nombre de pseudoepigráficos, tiene su psicología propia, y vale la pena hacer aquí algunas reflexiones al respecto. Lo primero que se impone tomar en cuenta es que si un escritor eclesiástico se decidió a escribir simulando la persona de Pablo, y lo hizo tan explícita y lógicamente como en las cartas pastorales (aun prescindiendo de los mencionados «fragmentos»), no debió hallar reparo en imitar también las relaciones cordiales del Apóstol con sus comunidades y con algunos cristianos en particular, de las cuales él se sentía igualmente capaz, y la súplica de que se le hicieran algunos servicios personales. Por otra parte, es bien reconocido que las cartas pastorales constituyen una imitación extraordinariamente fiel y digna, no un vulgar remedio. Lo que el lector de hoy se siente tentado a rechazar como producto de astucia y como falsificación fraudulenta, se ha de juzgar a la luz de

un concepto completamente diverso de ficción o simulación literaria [164].

Considerado desde tal punto de vista, este tipo de obra literaria pierde todo carácter sospechoso e inspira absoluta confianza. La producción de escritos pseudónimos, el realzar una obra literaria con el ropaje de la autoridad ajena, no ha sido en todos los tiempos igual. Al crítico moderno le es casi imposible reconstruir el proceso que en aquella época precedió a la aparición de tales escritos, y penetrar en la conciencia de su autor; por eso es asunto muy discutible el pretender corroborar la autenticidad de las cartas diciendo que un «falsario» no habría podido proceder con la pericia literaria de las cartas pastorales, ni habría compuesto tres cartas paulinas a la vez. Hoy día sería absolutamente inútil tratar de precisar, y por lo mismo tampoco se puede juzgar con criterios modernos, qué es lo que el autor de aquella época «podía» o «debía» escribir amparándose en la autoridad de los apóstoles para asegurar el reconocimiento de su obra. Bien puede suceder, por ejemplo, que algunas noticias personales fueran hasta cierto punto de rigor para que se cumpliera más perfectamente el propósito de imitar. La exégesis muestra, incluso, que tales noticias personales pueden en más de un caso servir de ropaje literario a ciertas afirmaciones [165].

El decir que las cartas pastorales sean seudónimos no significa que su carácter no paulino aparezca a primera vista, quizá bajo la forma de un remedo torpe y burdo; por el contrario, hay que reconocerles un alto nivel, cosa perfectamente comprensible desde el momento en que se prescinda del lastre que en el caso representan los criterios modernos [166]. A propósito del estilo «genuino» de las pastorales, que para algunos resulta inexplicable si se prescinde de Pablo, quizá sea del caso observar que el autor las escribió en una época en que se disponía de manuales prácticos para la redacción de las

---

164. Cf. infra.

165. Cf. la explicación previa y la exégesis de 1Tim 1,3; 2Tim 1,3-5. 15-18; 4,9-18.

166. Una instructiva comparación con los discursos de los Hechos puede verse en A. JÜLICHER 172.

cartas, en los cuales se podía aprender no solamente los rudimentos, sino incluso las sutilezas del más refinado arte epistolar[167].

El hecho de que las cartas sean precisamente tres, es otro detalle al cual es casi imposible dar explicación adecuada, también por la misma razón de que los móviles de la antigua escritura pseudónima nos son conocidos apenas en parte. Todas las opiniones acerca del motivo o de lo que se propuso el autor al escribir simultáneamente varias cartas bajo el nombre de Pablo, son enteramente hipótesis. A la distancia a que nos encontramos, es imposible descubrir qué pudo servir de ocasión, o cómo se puede «justificar» el que este buen eclesiástico escribiera tal o cual número de cartas del mismo género. En el contenido se ha tratado de buscar alguna explicación; se ha dicho, por ejemplo, que la primera a Timoteo está destinada a comunidades ya subsistentes y la carta a Tito a las comunidades que vayan surgiendo; la segunda a Timoteo, con sus numerosas reflexiones sobre Pablo, presentaría a la Iglesia el modelo del verdadero «obispo»[168]. Pero una caracterización tal de las cartas sólo tiene escasos puntos de apoyo en ellas. No ha faltado, en fin, quien relacione el número de las pastorales con el de las cartas de Juan, insinuando que se trata quizá de un «rasgo típico de las colecciones de escritos en los primeros cristianos»[169]. Para la exégesis de las cartas se puede hacer caso omiso de tal suposición, que como excusa para seguir afirmando la autenticidad es en todo caso de poco valor, ya que al mismo tiempo existen otras dificultades en contra mucho más fuertes.

5) La última decisión de la Pontificia Comisión Bíblica acerca de las cartas pastorales data del 12 de junio de 1913. La Comisión declaró entonces que las cartas son en su totalidad auténticas, rechazó expresamente toda hipótesis que limite la autenticidad a algunos fragmentos, y reafirmó la existencia de una segunda cautividad de Pablo como requisito para sostener

---

167. Cf. H. Koskenniemi 54-63.
168. W. Marxsen, *Einleitung* 176ss.
169. W. Schmithals 147.

la autenticidad de las cartas; adoptó, por consiguiente, una actitud reservada [170]. Entre tanto han avanzado considerablemente los trabajos de investigación, sea en relación con los escritos de Pablo, como en lo referente a las pastorales mismas; tales avances se han logrado sobre todo gracias a aquellos métodos cuyo empleo en la ciencia bíblica se ha recomendado desde entonces con insistencia en varios documentos de la Iglesia. El resultado ha sido una mayor abundancia de pruebas en favor del carácter no paulino de las pastorales, juicio que, en consecuencia, se impone cada día más. Sabido es que tal conclusión de la exégesis no perjudica en nada el valor canónico y teológico de las cartas, siendo, en cambio, de suma importancia para la explicación de las mismas.

3. La pseudoepigrafía en los primeros tiempos cristianos.

De lo expuesto hasta aquí se desprende claramente que las cartas pastorales, pese a su propia afirmación explícita, no pueden, dadas sus peculiaridades de forma y de contenido, tenerse por escritos del apóstol Pablo. Los criterios de que dispone la investigación obligan a declararlas no auténticas. Para valorar justamente este hecho conviene tener presente que, en la época en que estas cartas se escribieron, la literatura pseudoepigráfica no era una excepción, ni mucho menos constituía un caso inaudito. Ejemplos de escritos de esta clase se pueden presentar en abundancia, así en la antigüedad pagana como en la tradición de Israel, desde los tiempos más remotos hasta la época del Nuevo Testamento, e incluso en los años siguientes [171].

---

170. El texto de la decisión, con comentario de carácter apologético, puede verse en L.C. Fillion.

171. Pruebas de ello pueden verse en A. Meyer, *Religiöse Pseudepigraphie als ethischpsychologisches Problem:* ZNW 35 (1936), 267-275; además, J.A. Sint, *Pseudonymität im Altertum,* Innsbruck 1960; E. Weller, *Lexicon Pseudonymorum,* Ratisbona 1886 (nueva edición, Hildesheim 1963); abundante material en W. Speyer, *Religiöse Pseudographie und literarische Fälschung im Altertum:* JbAC 8/9, 1965-66, Münster 1967, 88-125.

La peusedoepigrafía a que nos referimos consiste en que un producto literario de época tardía, compuesto en atención a las necesidades concretas del momento, se atribuye a un personaje de reconocida autoridad que vivió en tiempos anteriores y que en realidad no tiene nada que ver directamente con el escrito. Dentro de la antigua epigrafía religiosa, que obedecía a diversos motivos (en especial al deseo de dar mayor relieve al escrito en cuestión) existe también, sobre todo en el terreno bíblico, aquel grupo de escritos pseudoepigráficos cuyos autores procedían bajo la convicción de que con este recurso literario actualizaban de nuevo el pensamiento de otros. Tomando por punto de partida una compenetración de sentimientos con el personaje del pasado, factible mediante la tradición, el que ahora escribe puede hablar en los mismos términos en que hablaría aquel personaje autorizado, si se viera en la situación actual. Dado que cuanto el autor escribe, pretende escribirlo conformándose al espíritu y mentalidad de los antiguos, toma el nombre de alguno de ellos, presentándolo como autor de su escrito, el cual adquiere en esta forma el rango que según la convicción de su verdadero autor le corresponde por su contenido, reproducción fiel de lo que pensaba el personaje invocado.

Este fenómeno literario de la pseudoepigrafía, ampliamente difundido en la antigüedad, halló también plena acogida en la tradición escrita del Antiguo Testamento, según acabamos de decirlo [172], y es sabido que se repite en el Nuevo Testamento, aun fuera de las cartas pastorales. Tal es «seguramente el caso de la segunda carta de Pedro» [173], juicio que con mucha probabilidad ha de extenderse también a la primera carta de Pedro y a las cartas de Judas y de Santiago [174]. La carta a los Hebreos (no escrita por Pablo) no da ningún dato acerca de su autor ni pretende, por tanto, pasar por escrito de origen paulino; por

---

172. Cf. L.H. BROCKINGTON, *The Problem of Pseudonymity:* JThS (1953), 15-22.

173. J.A. SINT, LThK ²8 (1963), 867.

174. K.H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe; Der Judasbrief,* Friburgo - Basilea - Viena 1964; cf. además J. BLINZLER, LThK ²5 (1960), 862; F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief,* Friburgo - Basilea - Viena 1964, 8 nota 5.

eso no puede clasificarse con propiedad entre los escritos pseudoepigráficos del NT, sino entre los escritos anónimos [175]. Y quizá no sean éstos los únicos casos de literatura pseudoepigráfica en el Nuevo Testamento.

Así, pues, este género de escritos no constituye un fenómeno extraño en el mundo literario de su época; son simplemente recursos y formas de expresión de que se sirvieron los autores bíblicos, sin que su empleo incluya el menor daño al carácter propio del mensaje bíblico. En la antigüedad se dio también, desde luego, el caso de falsificaciones literarias por motivos inconfesables (propósito de engañar, etc.), pero la pseudoepigrafía bíblica pertenece a la rama de este género literario en la cual los conceptos «falsificación» y «falsificador» son exclusivamente aplicables a los textos literarios, y que en el uso corriente sugiere asociaciones de ideas totalmente improcedentes. Por esta misma razón es también inadecuada la expresión «piadoso engaño», que desde F. Schleiermacher se usa con frecuencia al referirse a las pastorales.

En la pseudoepigrafía cristaliza en el terreno literario el esfuerzo por aprovechar en un momento dado todos los recursos del pasado; en el caso de la antigua Iglesia, su esfuerzo por estabilizarse apoyándose en su origen apostólico. Es simplemente uno de los recursos a que los cristianos de los primeros tiempos acudieron para interpretar la tradición apostólica y hacerla útil a sus propias circunstancias. Se puede hablar de las cartas pastorales como de una forma antigua de interpretar a Pablo. De esto hablaremos más adelante. No prescindiendo de Pablo, sino precisamente con la ayuda de su palabra, se quería superar la situación presente. Y una vez seguro de hablar y de actuar con el espíritu de Pablo, el autor antiguo, que no conocía nuestros complejos psicológicos y morales en este sentido, encontró lógico presentar su escrito como carta de Pablo y darle la forma de tal.

Por otra parte, dentro de la tradición bíblica había mayores razones que en casos paralelos de la literatura profana para

175. Véase, como obra reciente, el estudio introductorio de O. Kuss, *Der Brief an die Hebräer*, RNT 8/1, Ratisbona 1966; traducción castellana en preparación.

justificar, aun desde nuestro punto de vista actual, esta ficción, entonces frecuente. En efecto, en los medios judíos y cristianos de fines del siglo I, la continuidad de la tradición era aún tan viva, en sí y en la conciencia de los fieles, que el recurrir entonces a Pablo en la forma en que lo hacen las cartas pastorales, para hacer frente a la situación en que se hallaba la Iglesia, podía ser consecuencia lógica de la proximidad de los orígenes y del Apóstol, no sólo cronológicamente, sino sobre todo por la continuidad de la enseñanza. Y si a esto se agrega que el autor presenta a Pablo no simplemente repitiéndose, sino hablando en los términos que convienen a la nueva situación, distinta de la suya propia, la forma nueva que se da a la predicación histórica del Apóstol hace que ésta se comprenda mejor, porque equivale prácticamente a una interpretación. Con tal proceder se hace, incluso, más justicia a la persona y a la enseñanza de Pablo, que con esa otra imagen de persona inflexible, extremadamente conservador, con ayuda de la cual se ha polemizado a veces contra la teología de las pastorales. Las notables diferencias entre esta teología y la de Pablo tienen, pues, una razón explicable, si bien es preciso agregar que tales diferencias no autorizan por sí solas a pronunciar un juicio definitivo sobre la etapa de desarrollo de la Iglesia que cristaliza en las pastorales. Una apreciación responsable de los comienzos del cristianismo dará aquí los matices del caso.

Las cartas pastorales, con el carácter que les es propio, encabezan una corriente literaria que fue decisiva para el desarrollo de la Iglesia y se debe quizá en gran parte al influjo de las mismas pastorales. Las líneas directivas para el derecho, constitución, disciplina y liturgia de la Iglesia se concentraron en las llamadas antiguas *ordenanzas* eclesiásticas, y tales ordenanzas se atribuyeron desde principios del siglo II hasta el siglo IV a los apóstoles como a sus autores, recibiendo por esto el nombre de «apostólicas». Al transmitir o establecer ciertas normas relativas a la organización, la Iglesia antigua insistió siempre en que tales normas, no menos que las tradiciones de fe, son de origen y carácter apostólico; inició luego la literatura pseudoepigráfica de las ordenanzas eclesiásticas, cuyos primeros

ensayos bien pudieron ser las cartas pastorales con sus pasajes de sabor jurídico. La insistencia en su origen apostólico (paulino) no implica, como ya se dijo, afirmación ninguna directamente relacionada con el autor; expresa simplemente la convicción de la Iglesia de entonces, de que tanto su estructura como su predicación gozan de carácter apostólico (paulino), por tanto obligatorio, y de que cualquiera que sea la forma en que la Iglesia se presente en el curso de la historia, permanece siempre fiel a sus orígenes apostólicos.

La psicología de la pseudoepigrafía en cuanto creación literaria lleva al lector moderno a preguntarse: ¿Cómo entendió el autor mismo su obra? ¿Los primeros lectores la reconocieron y juzgaron como «imitación»? [176] ¿Se aceptó con plena conciencia de que se trataba de un escrito pseudónimo, o ignorándolo? A este respecto se pueden hacer quizá algunas observaciones no infundadas, pero no se cuenta todavía en la literatura bíblica con investigaciones suficientes para responder satisfactoriamente a estas preguntas [177].

De especial importancia para juzgar la antigua pseudoepigrafía religiosa es el estudio reciente de W. Speyer [178]. Sin embargo, al establecer las categorías fundamentales y de largo alcance trata con excesiva brevedad de la antigua pseudoepigrafía cristiana, sobre todo de la neotestamentaria, al consignar como motivación de ella, además del propósito de conferir autoridad a un escrito, una tendencia puramente polémica, una curiosidad apocalíptica o una confirmación apostólica [179], casos

---

176. Así supone F. Torm, *Die Psychologie der Pseudonymität im Hinblick auf die Literatur des Christentums*, Güterloh 1932.

177. Los mejores aportes se tienen en A. Meyer, ThLZ 58 (1933), 354-357; ZNW 35 (1936) 262-279; K. Aland, *The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries:* JThS 12 (1961), 39-49; además en J.A. Sint, LThK ²8, 867; G. Heinrici, *Das Urchristentum in der Kirchengeschichte des Eusebius*, Leipzig 1894, 71-78: E. Goodspeed, *Psedonymity and Pseudepigraphie in Early Christian Literature*, en *New Chapters in NT Study*, Nueva York 1937, 169-188; W. Schneemelcher, en Hennecke - Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* ii, Tubinga ³1964, 8ss.

178. Speyer, o.c. 109-125.

179. Ibid., 120-124; cf. RAC 50, 1967, 254-263.

en que no se descubre ningún «propósito puramente religioso», de suerte que tales escritos de este género bien podrían clasificarse como «falsificaciones» en el sentido corriente del término. Y sin embargo, por lo que toca a la literatura del Nuevo Testamento y de los primeros tiempos cristianos, ningún escrito se puede declarar o juzgar pseudoepigráfico sin tener en cuenta como elemento esencial el reconocimiento, por parte de la Iglesia, de su conexión directa con los orígenes, es decir, su valor específico de documento de la tradición. En los escritos pseudoepigráficos del NT se expresa, mediante la forma literaria que les es propia y de la manera antes indicada, un elemento eminentemente teológico que, dentro de los criteros seguido por W. Speyer para distinguir entre «pseudo epigrafía auténtica» o «mística» y falsificación literaria, pasaría inadvertido.

Es de creer que los escritores de aquellos primeros tiempos cristianos estaban plenamente convencidos de la legitimidad de su empresa pseudoepigráfica, basados en los conceptos que en la Iglesia existían al respecto. En la existencia de esta convicción se reconoce al mismo tiempo claramente la intención especial de tales escritos pseudoapostólicos, siendo por tanto injusto calificar este procedimiento literario de mentira, astucia, engaño o falsificación [180]. Lo que debía afirmarse en nombre y en conformidad con la enseñanza de un apóstol, se presentaba, sin más, como palabra suya. Hay que tener presente que, sin perjuicio de lo expuesto por W. Speyer [181], el concepto y la apreciación de la propiedad literaria no correspondían antiguamente a nuestra mentalidad de hoy, y que el autor de aquella época no conocía las restricciones a que el escritor moderno está sujeto. El autor de las cartas pastorales tenía la convicción de que al escribir «cartas de Pablo» cumplía su tarea con toda honradez y en forma que le permitía esperar buenos frutos de ella [182]. Obrando en consecuencia, se propuso escribir «auténticas» cartas paulinas, que en cuanto fuera posible no desdi-

180. Cf. W. Speyer, RAC 50, 1967, 242.

181. W. Speyer, *Religiöse Pseudepigraphie...* 90-95.

182. Algo diferente es el parecer de H. von Campenhausen, *Polykarp* 245 y nota 207.

jeran de su modelo. La comparación muestra que podía hacerlo bien y que conocía suficientemente a Pablo. La Iglesia antigua usó de gran libertad al formular tanto las sentencias de Jesús como las afirmaciones de los apóstoles, consciente como era de que tal libertad descansaba en buenas razones teológicas, según se demuestra en Jn 16,13-15 [183].

Para comprender cómo los escritos pseudónimos pudieron difundirse y llegar hasta el gran público, sin que éste dudara en absoluto de su autenticidad, se puede quizá suponer como punto de partida un pequeño grupo de personas que conocían suficientemente el origen del escrito en cuestión, ya que, de no ser así, la aparición tardía de un escrito bajo el nombre de un apóstol muerto varios decenios antes habría tenido que despertar serias dudas. Conocido así su origen, era obvio que el resto de la comunidad en que vivía el autor lo aceptara sin reparos. Si la autenticidad histórica y literaria no era, como lo es hoy, criterio definitivo, un escrito de tal género podía sin dificultad aspirar al reconocimiento por parte de la Iglesia. Todo esto supone, desde luego, cierta ingenua credulidad, cierta falta de espíritu crítico entre los antiguos; pero es muy significativo el hecho de que en los pocos casos en que la Iglesia antigua rechazó como «inauténticos» algunos escritos, el criterio en que se basó no fue la autenticidad literaria, sino el contenido y su relación con la enseñanza oficial de la Iglesia [184]. El enfoque del problema y los puntos de vista son distintos de los nuestros.

P.N. Harrison [185] imagina en otra forma el origen de las cartas pastorales. Cree que el autor nunca tuvo la intención de que sus cartas fueran tenidas por cartas de Pablo, y que, de hecho, sus primeros destinatarios nunca pensaron en ello. La «idea errónea» de que Pablo fue quien escribió las cartas, surgió sólo más tarde, cuando el autor, único que habría podido rectificarla, ya había desaparecido. Esta hipótesis parece poco verosímil. En efecto, no es fácil creer que el autor de aquella época acudiera a la pseudoepigrafía y tuviera al mismo tiempo la intención de «traicionarse». El autor pretende escribir como

183. Cf. A. Meyer, ZNW 35 (1936), 278; K. Aland 44s.
184. Cf. A. Meyer, o.c. 278s; W. Speyer 95.
185. P.N. Harrison, *The Authorship* 77.

si él fuera Pablo. Y dado que la Iglesia en la cual él escribe tiene interés en poseer cartas de Pablo, todos las aceptan como tales, basados en su contenido; más tarde, cuando por diversas razones empiece a formarse una actitud crítica, surgirá la duda y habrá quién se pregunte cuál es su verdadero autor. La «autenticidad» de que un escrito se deduce inicialmente de su contenido eclesiástico, no de que su composición se demuestre efectivamente como obra de tal o cual autor.

Esta actitud de la antigua Iglesia frente a los escritos aparecidos en su época, que le permitió, casi instintivamente pero con plena seguridad, determinar cuáles eran los libros canónicos, coincide con lo que la teología actual enseña acerca de las relaciones entre autor, inspiración y canonicidad de un escrito bíblico, al afirmar que estas últimas no se dan exclusivamente en los escritos que provienen directamente de un apóstol [186]. Lo decisivo para el carácter bíblico y canónico de un escrito no es la circunstancia de haber sido compuesto por un apóstol, sino su contenido, que debe fluir de la enseñanza de los apóstoles y estar respaldado por su predicación. La conclusión de que las cartas pastorales son posteriores a Pablo no implica, por consiguiente, ningún menoscabo de la autoridad y valor que tienen en cuanto escritos inspirados.

Por todo lo que hasta aquí se ha expuesto queda suficientemente claro que la pseudonimia no es incompatible con la veracidad y la inerrancia del Nuevo Testamento. Son conceptos que no se contradicen. La pseudoepigrafía es un recurso literario; es uno de los procedimientos de que disponía la literatura contemporánea del Nuevo Testamento, y los autores bíblicos no hacen más que servirse de este medio legítimo. «Ninguna de aquellas maneras de hablar de que entre los antiguos, y señaladamente entre los orientales, se valía el lenguaje humano para expresar el pensamiento, es ajena a los libros sagrados» [187]. Por eso «hay que atender cuidadosamente a las formas de pensar, hablar y narrar propias de la época en que el autor

---

186. Véase H. Höpfl, *Authenticité:* DBS I, 1928, 669-676; *Canonicité,* o.c. 1034-1038; K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe,* 247s; K. Rahner, *Inspiración de la Sagrada Escritura,* Herder, Barcelona 1970.

187. Encíclica *Divino Afflante Spiritu* 3: Dz 3830; † 2294.

escribió, así como a las formas que eran corrientes en el trato humano de aquel tiempo»[188]. Siendo, pues, simplemente un recurso literario, el carácter de la pseudoepigrafía no se puede juzgar sino en atención al fin que se proponía quien de ella se sirvió. Por sí sola no basta para calificar (en sentido negativo) lo que mediante ella se afirma.

4. Pablo y las cartas pastorales

El carácter marcadamente paulino de las pastorales ha quedado sentado en todo lo dicho anteriormente. Es más, la afirmación de que las cartas no son de origen paulino hace destacar por sí sola los rasgos paulinos que ellas presentan. Pero las diferencias con respecto a las auténticas cartas de Pablo son de tal peso y evidencia, que llevan necesariamente a esta conclusión: los puntos de contacto con Pablo que numerosos textos presentan por su contenido y su estilo, así como los datos explícitos que se dan acerca del autor, no son indicios de que las cartas provengan de la mano de Pablo, sino de que, escritas en tiempo posterior al Apóstol, se inspiran en él.

Esta afirmación establece, en realidad, una perspectiva diferente de la tradicional, porque, mientras la tesis favorable a la autenticidad de las cartas supone que los rasgos tienen alguna explicación dentro de la tesis del origen paulino, aquí, en cambio, se considera necesario investigar a qué se deben los rasgos paulinos que aparecen en cartas pseudónimas. No se trata de una transposición arbitraria, ni se puede decir que en uno u otro caso se llegue a unos mismos resultados, igualmente ciertos o igualmente inciertos. Para justificar la autenticidad de las cartas se hace necesario acudir a una solución más o menos violenta de las dificultades o a una corrección de la imagen de Pablo[189]. Si, por el contrario, en fuerza de las observaciones hechas anteriormente, se acepta el origen no paulino de las cartas, todos sus rasgos paulinos o paulinizantes adquieren

---

188. Concilio Vaticano II, constitución dogmática *De divina revelatione* 12.

189. Cf. supra.

sentido y se explican satisfactoriamente por los fines propios de la pseudoepigrafía bíblica. Los elementos paulinos entran dentro de lo que el carácter pseudoepigráfico de las pastorales exige, y no lo contradicen. Las tres cartas pastorales se orientan hacia Pablo. Importa examinar a qué se reduce esencialmente tal orientación y cómo se realiza.

1) En la sección precedente se dijo que si la antigua Iglesia se sintió autorizada a presentar como palabra apostólica un mensaje de tiempos posteriores, fue precisamente por la conciencia que tenía de que su enseñanza estaba en conexión directa con los orígenes. Para dar a sus afirmaciones la transcendencia que les correspondía, se sirvió entonces de un recurso literario que, si no era de uso cotidiano, tampoco se apartaba de lo comúnmente admitido. Por lo demás, en el caso concreto de las pastorales se ve cómo éstas no tratan de imponer con el peso de la autoridad apostólica algo enteramente nuevo, sino se limitan a hacer suyos ciertos puntos de doctrina que en gran parte eran ya tradicionales y habían adquirido forma fija; su intención es, desde luego, como sucede en todo mensaje, aplicar aquella doctrina a situaciones nuevas e interpretarla conforme lo requieren las circunstancias. Esta tarea exigía seleccionar, y en ocasiones destacar aspectos que anteriormente pasaban quizá inadvertidos. Pese a su aporte personal, el autor podía aún dar a su obra el nombre de «carta de Pablo», seguro como estaba de no decir ni proponer nada distinto de cuanto el Apóstol mismo había predicado y predicaría aún si se hallara en las circunstancias actuales. Las cartas pastorales dejan notar, efectivamente, el esfuerzo por hacer que Pablo mismo hable. En prueba de ello se pueden aducir muchos paralelos, de los cuales mencionaremos los más llamativos.

Lo primero que salta a la vista es la gran semejanza con que están redactadas las dedicatorias, los saludos y las noticias personales, tanto al principio como al final de las cartas. Lo que se dice de la ley en 1Tim 1,8 recuerda el texto de Rom 7,12.14.16, y lo relativo al «objeto» de la advertencia hace pensar en Rom 13,9s. Expresa 2Tim 2,11 el mismo principio teológico de Rom 6,8 (cf. 2Cor 4,10s); y 1Tim 2,7 repite la

declaración categórica de Rom 9,1. Al lado de estas semejanzas, que van hasta los términos mismos, otros versículos de las pastorales dan la impresión de haber sido compuestos de textos paulinos; así, por ejemplo, 2Tim 4,6 parece combinar Flp 2,7 con Flp 1,23, y la redacción de 2Tim 4,7s parece basarse en 1Cor 9,24s; Flp 2,16; 3,12.14; el pasaje 1Tim 1,12-16 se da *abiertamente como imitación intencional* del estilo de Pablo [190]. En forma análoga se puede ver en Rom 1,8-11 la base de 2Tim 1,3-5.

Hay, además, cierto número de locuciones paulinas que, sin ser de uso corriente, se repiten también en las pastorales: compárese, por ejemplo, 2Tim 3,2 con Rom 1,30; 1Tim 1,11 con 2Cor 4,4; 1Tim 6,1 (cf. Tit 2,5) con Rom 2,24 (cf. 14,16). A. Schlater [191] presenta una lista de más de sesenta «contactos verbales» [192]. A.E. Barnett [193] reúne, basado en el texto griego, todos los puntos de contacto con las cartas de Pablo y los clasifica según la mayor o menor conformidad con el modelo propuesto en cada caso; la conclusión es que el autor de las pastorales debía estar familiarizado con una colección de diez cartas de Pablo, E. WALDER, por último, ha tratado de demostrar que las pastorales dependen directamente de la literatura joánica; su intento no ha tenido mucho éxito, pero por los datos aducidos se ha puesto en claro que en estas cartas se encuentran también expresiones completamente extrañas al lenguaje paulino.

Pero no todo se reduce a contactos lingüísticos. También en el terreno teológico guardan las pastorales estrecho parentesco con las cartas de Pablo, o, más exactamente, dependen de ellas en varios puntos que no se podrían considerar accidentales; esto se ha demostrado ya en parte anteriormente. No hay en la época posterior a Pablo «ningún otro documento que esté tan vinculado al Apóstol y haya interpretado relativa-

---

190. Cf. Gál 1,13-16; 1Cor 15,9s.

191. A. SCHLATER, *Die Kirche der Griechen* 15.

192. Cf. también A. JÜLICHER, *Einleitung* 153s; H.J. HOLTZMANN 109ss; M. MEINERTZ, *Einleitung*, Paderborn 1950, 156s.

193. A.E. BARNETT, *Paul becomes a Literary Influence*, Chicago 1941, 251-277.

mente con tanta fidelidad su pensamiento teológico como las cartas pastorales. La insistencia en el valor de la gracia como superior a las obras, el carácter imperativo que tiene la etapa actual de la obra salvífica, el concepto de la fe como inseparable de la conducta moral; estos y otros puntos básicos corresponden exactamente a las preocupaciones de Pablo y no son simplemente repetición vacía de expresiones usadas por el Apóstol» [194].

La lectura de las cartas pastorales deja la impresión de que el personaje que las compuso conocía ya muy bien las cartas de Pablo, o por lo menos algunas de ellas. De no ser así, difícilmente habría podido imitar tan hábilmente al Apóstol. Pero su contacto con la predicación y la tradición paulinas va seguramente mucho más allá de un simple conocimiento literario del Apóstol. Es muy verosímil que su proximidad a Pablo se deba, al menos como a una de sus causas, a que el autor, en su propia comunidad, vivió de la tradición paulina [195]. Pero en esta hipótesis es todavía más seguro que haya conocido auténticas cartas de Pablo y las haya utilizado como modelo, porque una comunidad que viviera de la tradición del Apóstol, poseía seguramente y leía sus cartas. Pensar que el autor de las pastorales haya tenido contacto personal con Pablo, como discípulo suyo, parece demasiado, ya que al lado de las semejanzas existen muchos aspectos que lo separan de él.

2) En la sección anterior se expuso lo más importante acerca de la función que los escritos pseudoepigráficos bíblicos debían cumplir dentro de la Iglesia. Estaban destinados a respaldar la enseñanza y organización eclesiásticas del tiempo posterior a los apóstoles con el recurso a la autoridad indiscutible de éstos, mostrando de rechazo la alta estima que en la Iglesia se tenía por la autoridad apostólica y su solicitud porque la predicación no perdiera la continuidad con la enseñanza inicial de los apóstoles. El carácter apostólico no es solamente un principio que determina la forma externa de tales

---

194. H. von Campenhausen, *Polykarp* 210s.
195. Cf. E. Käsemann, *Verkündigung und Forschung* 215.

escritos; es algo que éstos buscan hacer aparecer claramente con la enseñanza misma así respaldada, incluso y de manera especial en aquellos lugares en que la tradición apostólica se ve sujeta a cambios, más o menos profundos, impuestos por las distintas circunstancias concretas en que la Iglesia tenía que vivir y enseñar. La palabra apostólica debía aparecer como algo vivo, pero para ello era necesario no sólo «conservarla», sino además interpretarla y aplicarla a las diversas situaciones. Esto, desde luego, exige en ocasiones cambios notables de terminología y la insistencia en aspectos que antes eran quizá de menor importancia.

Las cartas pastorales orientan hacia Pablo, y exclusivamente hacia él (como se dirá más adelante), a la iglesia para la cual fueron escritas. Por eso tratan de que en cada uno de sus elementos paulinos se reconozca un hilo más que restablezca la conexión con el Apóstol, en la seguridad de que la plena consonancia con la enseñanza de la Iglesia la legitima y garantiza. Las cartas interpretan a Pablo de acuerdo con la situación de la Iglesia en su tiempo, porque sólo así puede la palabra del Apóstol servir de orientación y de norma para las nuevas circunstancias. En su calidad de escritos pseudoepigráficos, las pastorales son una forma adecuada de exégesis paulina, que se hace de diversas maneras: no sólo se utilizan principios doctrinales paulinos o de inspiración paulina, buscando, de este modo, la conexión con el Apóstol, sino que además se agrupan con plena libertad bajo su nombre materiales muy heterogéneos.

Es así como la primera carta a Timoteo y la carta a Tito hacen suyos no pocos elementos tradicionales ya plenamente constituidos (por ejemplo, himnos, leyes de la Iglesia, refranes, catálogos de deberes familiares, normas ideales de conducta), y se sirven de ellos para reglamentar las relaciones entre los miembros de la comunidad. Al presentar luego todo esto bajo la indumentaria de una «carta de Pablo», la instrucción eclesiástica así expresada adquiere autoridad apostólica. La segunda carta a Timoteo procede en otra forma: quien en ella habla es «Pablo» encarcelado y doliente, de cuya figura apostólica se han de deducir las cualidades distintivas y los deberes

del pastor. «En la primera carta a Timoteo y en la carta a Tito, "Pablo" interpreta y deduce las normas que se han de seguir; en la segunda a Timoteo se interpreta a sí mismo»[196]. Pero en ambos casos el método es el mismo de Pablo.

3) Qué razón hubo para que en los primeros tiempos cristianos muchos escritos del contenido y tendencia de las pastorales buscaran apoyarse precisamente en Pablo y no, por ejemplo, en otro apóstol, es un punto sobre el cual se han hecho las más diversas conjeturas. En todo caso parece razonable aceptar que el autor vivía efectivamente en medio de una corriente de tradición paulina y que, por consiguiente, lo más natural para él era el acudir a Pablo. Por otra parte, es posible que el aspecto polémico de las cartas haya influido mucho en ello, dado que, tratándose de defender a la Iglesia del peligro que significaban los herejes «partidarios de la ley», era obvio apelar a Pablo como a la autoridad más competente en la materia, y no, por ejemplo, a Pedro o a Santiago.

Existe, sin embargo, una opinión bastante difundida, según la cual las cosas sucedieron precisamente al contrario. Si las pastorales se presentan como cartas de Pablo, no es porque con el nombre del Apóstol se quiera dar mayor valor al contenido de las cartas, sino porque con el contenido de éstas, enteramente conforme a la ortodoxia, se buscaba devolver al Apóstol todo su prestigio a los ojos de la Iglesia. Hecho curioso, pero plenamente atestiguado en la literatura de la época, es que los grupos gnósticos mostraban gran interés por Pablo, y que éste está casi totalmente ausente de la teología eclesiástica del siglo II.

Punto de partida de la hipótesis mencionada es la suposición de que aquel gran interés de los gnósticos por Pablo fue el motivo para que se prescindiera de él en la teología de los años posteriores. Los gnósticos del siglo II (especialmente Marción, Valentín y Basílides) monopolizaron los escritos de Pablo y, entresacando ciertos textos o dándoles otro sentido, los hicieron servir para sus fines heréticos. La ausencia de las cartas paulinas

---

196. W. MARXSEN, *Einleitung* 179.

en los documentos eclesiásticos que se conocen de aquella época se explica, según la hipótesis, como actitud de reserva por parte de la Iglesia, como falta de confianza hacia un Pablo que, al parecer, ofrecía tantos puntos de apoyo a los herejes y gozaba de tanta estima entre ellos.

Las cartas pastorales, cuya composición se sitúa en este caso hacia la mitad del siglo II, fecha considerablemente posterior a la que anteriormente hemos dado como más probable, sería el ejemplo de una reacción, ya sea contra el abuso de los gnósticos, ya contra la actitud de desconfianza de la Iglesia hacia Pablo: algunos círculos eclesiásticos, que tal vez habrían llegado hasta prohibir los escritos de Pablo si no se hubieran dado cuenta de que ya era demasiado tarde para hacerlo, buscaron la manera de rescatarlos de manos de los herejes, presentando a Pablo como al apóstol «de la Iglesia» por excelencia, como al maestro cuya enseñanza se conforma en todo con la doctrina ortodoxa y con la verdadera imagen de la Iglesia y de la actividad misionera, demostrando así que las pretensiones de los gnósticos al apoderarse de él eran injustas. Pablo deja de ser entonces punto de apoyo de la herejía, y se convierte en arma para la lucha antiherética [197].

Contra esta hipótesis hay mucho que objetar. Ante todo, nada se puede aducir en prueba de que la ausencia de Pablo en la teología del tiempo posterior a los apóstoles (lo que, hasta donde se puede comprobar, es un hecho) se haya de considerar como reacción antiherética, o, en otros términos, como síntoma de desconfianza dentro de la Iglesia hacia el «apóstol de los herejes». En 2Pe 3,16 puede hallarse un testimonio de que el abuso de las cartas paulinas por parte de los herejes no fue motivo para que la Iglesia dejara de utilizarlas o de recomendar su lectura. Tal desconfianza de la Iglesia habría sido una reacción por demás curiosa de las comuni-

197. Tal es la opinión que, con ligeras variantes a partir de W. Bauer, 227-230, comparten, entre otros, H. Köster, RGG III, 1959, 21; H. von Campenhausen, *Polykarp* 242-244; W. Schneemelcher, ZKG 75, 1964, 11-13; algo semejante ya en F. Chr. Baur 57; cf. A. Jülicher, *Einleitung* 169; A.E. Barnett, *Paul becomes a Literary Influence*, Chicago 1941, 251; M. Rist 50-62; E.J. Goodspeed, 185s.

dades cristianas interesadas, supuesto que de hecho el Apóstol les hubiera sido arrebatado por los herejes mediante este método de tergiversar el sentido de sus palabras. Un recelo de ciertos círculos eclesiásticos hacia Pablo, inspirado en temores a la herejía, sólo podría suponerse en comunidades para las cuales el Apóstol y su manera de pensar eran ya más o menos extraños. Si, en la predicación y en la teología de tales comunidades, el influjo de Pablo era ya mínimo o absolutamente nulo, con lo cual el Apóstol era prácticamente desconocido o aun quizá sospechoso, no es de extrañar que cayera en descrédito una vez que los gnósticos empezaron a servirse de él para defender sus propias teorías. Es ésta precisamente la situación que da a suponer la llamada *Epistula Apostolorum*, a la cual nos referiremos más adelante. Único hecho comprobado es que en el tiempo posterior a los apóstoles, y hasta la segunda mitad del siglo II, el influjo de Pablo fue disminuyendo hasta desaparecer casi por completo. Las razones de tal fenómeno habría que buscarlas ante todo en las características propias de la misma teología paulina, así como en el proceso que siguió el desarrollo interno de la Iglesia.

Así las cosas, las cartas pastorales son la prueba de que existía una corriente de tradición en la cual se profesaba unánimemente gran estima a Pablo y se conocían bien —aunque con ciertas reservas— sus escritos y su teología. ¿Qué movió a que se atribuyeran a él las pastorales? Las cartas mismas dejan entrever que nacieron en el seno de una tradición viva de doctrina y orientación paulinas. Contra lo que supone la mencionada hipótesis, no dan en modo alguno la impresión de que, salvando un vacío de la tradición (una época en la cual no se leía a Pablo por considerarlo sospechoso de herejía), quisieran ahora «volver» a Pablo para defenderlo, «restituyendo a la imagen del Apóstol sus verdaderos rasgos, falseados por los herejes»[198].

Pero la hipótesis implica además otra conclusión que parece inverosímil. Si la composición de las cartas se debiera al motivo que aquí se supone, sería preciso admitir que en este caso

198. H. von Campenhausen, *Polykarp* 247.

de pseudoepigrafía no se pretende amparar el escrito pseudoepigráfico con el nombre de un autor importante, sino, por el contrario, rehabilitar a un autor, caído en sospecha de herejía, atribuyéndole un escrito que se supone ortodoxo, libre de toda sospecha. Sería éste un caso al que difícilmente se puede hallar paralelo en la pseudoepigrafía antigua, y, sobre todo, único en la literatura de los primeros siglos cristianos. Y que se haya tenido que apelar a tal recurso precisamente para restablecer la autoridad de Pablo dentro de la Iglesia, parece todavía más difícil de creer. Sea lo que fuere, las cartas mismas dan a suponer lo contrario, es decir, que el rechazo de la herejía busca apoyo en el Apóstol (véase, por ejemplo, el tono de las numerosas advertencias y súplicas, y la descripción que se hace de la autoridad y plenos poderes de Pablo). Lo que en estos escritos se defiende no es la persona del Apóstol, sino la integridad de la sana doctrina. Esto, desde luego, lleva al mismo tiempo implícita la intención de demostrar a «los de fuera» lo que dentro de la Iglesia es indiscutible, o sea, que también el lenguaje de Pablo es contrario al gnosticismo, como lo es el de la Iglesia en que fueron escritas las pastorales.

Atendiendo a lo que las pastorales mismas afirman, es necesario agregar otra observación. En ningún caso se señala a Pablo exclusivamente como a la figura por excelencia opuesta a la herejía, sino se le presenta en general «como al apóstol de la fe genuina y al primero que luchó por implantar las buenas costumbres y el orden en todas las comunidades» [199], «como al gran organizador de la Iglesia, al maestro paternal, al amigo servicial, en fin, como al santo y al hombre extraordinario, que no se doblega ante la persecución y el sufrimiento, sino que se mantiene erguido, en actitud de seguridad y fortaleza» [200].

Ahora bien, éstos son elementos que difícilmente se entienden y compaginan con la presunta intención de rehabilitar a Pablo a los ojos de la Iglesia; están puestos para estímulo, ejemplo y orientación de los destinatarios, y no simplemente

---

199. A. JÜLICHER, *Einleitung* 172.
200. K.H. SCHELKLE 183.

como un esfuerzo por reconstruir una imagen del Apóstol que inspire confianza. Lo que con ellos se ofrece es la verdadera personalidad de Pablo, no argumentos destinados a borrar una mala impresión de él. El tono de las exhortaciones e instrucciones deja ver claramente que lo que se pretende es dar autoridad a las afirmaciones, a las instrucciones mismas, no a la persona que las da. El recurso a la autoridad de Pablo tiene por objeto hacer prevalecer la doctrina auténtica por encima de los «mitos y especulaciones», no rescatar a la persona del Apóstol de manos de los herejes, atribuyéndole fórmulas o afirmaciones en consonancia con la fe.

El situar la composición de las cartas en fecha notablemente posterior a los comienzos del siglo II carece, en consecuencia, de fundamento, ya que no se basa sino en el fin que gratuitamente se les atribuye de rehabilitar a Pablo, del cual se deduce luego que debieron ser escritas contemporánea o posteriormente a los grandes gnósticos de mitad del siglo II. Esta suposición, que tiene además un concepto propio del desarrollo teológico del siglo II, asigna a las pastorales importancia decisiva dentro de tal desarrollo, cosa enteramente hipotética, imposible de reconocer por las cartas mismas. Hasta donde éstas dejan entrever una situación teológica de la Iglesia de su tiempo, demuestran la presencia de una corriente de tradición viva e ininterrumpida, que, bajo el nombre del Apóstol, en quien reconoce su origen, transmite tradiciones paulinas y no paulinas. Es un hecho sobre el cual llama la atención toda la exégesis. Las cartas son, precisamente en su calidad de escritos pseudoepigráficos paulinos, el producto de tal tradición paulino-eclesiástica. No dan el menor indicio de ser un esfuerzo por restaurar en la Iglesia una tradición paulina interrumpida; este aspecto es por sí solo un argumento más contra el origen demasiado tardío de las cartas, tanto más que, como se dirá luego, todo recurso tardío a Pablo presenta rasgos muy distintos.

Una última circunstancia no se puede pasar en silencio. Es el hecho de que las pastorales ponen en boca de Pablo no exclusivamente la enseñanza eclesiástica común de mediados del siglo II, sino una enseñanza que en gran parte es típicamente

«paulina»; hablan de preferencia su lenguaje, porque es el que conocen mejor, o, para decirlo una vez más, porque nacen en medio de la tradición paulina, en una Iglesia en que se conocía a Pablo. «Todo indica que las pastorales fueron escritas en círculos de Asia fuertemente influenciados por Pablo»[201]. El carácter paulino de las cartas da la garantía de que cuanto en ellas se afirma está respaldado por una tradición que deriva de Pablo y por el propio nombre del Apóstol. Si, por el contrario, el fin de las cartas fuera el que la tesis aquí rechazada supone, sería de esperar que el autor pusiera en boca de Pablo un lenguaje lo menos paulino posible, para borrar así la sospecha de que se trata del mismo Pablo del que tanto se sirven los gnósticos. Para situar las cartas pastorales en su verdadero punto en relación con la historia de la teología, es, finalmente, de importancia lo que se dirá en seguida acerca de la imagen de Pablo.

4) La imagen especial de Pablo, que resulta de cuanto las pastorales ponen en boca del Apóstol, corresponde a los fines para los cuales el autor se propuso escribir las cartas. Sus rasgos esenciales, fuera de los ya mencionados, son los siguientes:

Ante todo, la relativa semejanza con la imagen que presentan los Hechos de los apóstoles. Algunas situaciones concretas, como también ciertas afirmaciones del Apóstol en las pastorales, evocan detalles de los Hechos, aunque en último término no se pueden identificar con ellos[202]. Particularmente digno de atención es el paralelo, por el contenido y el lenguaje, con el discurso de despedida de Pablo en Act 20,17-38[203], si bien no se debe exagerar la semejanza. Así, la cuenta que el Apóstol rinde de su actividad misionera en 1Tim 2,7; 2Tim 1,11; 4,7, parece inspirarse en Act 20,20; el encargo que se hace a los destinatarios de continuar su obra, se lee también en los Hechos[204]. En uno y otro caso es Pablo el modelo[205]. Común es

201. J. ROLOFF 238.
202. Cf. W. MARXSEN, *Einleitung* 180-182.
203. Cf. J. ROLOFF 239.
204. Act 20,28; 1Tim 6,20; 2Tim 1,13; 2,2.
205. Act 20,31; 2Tim 2,2.8-13; 3,10.14.

igualmente el anuncio de las herejías que surgirán cuando el Apóstol haya desaparecido[206]. Pablo aparece en ambos casos como el guardián del Evangelio, que, en vista de los peligros actuales y futuros, hace testamento de su última voluntad a quienes serán sus sucesores en la responsabilidad y solicitud por las Iglesias, les impone como norma su palabra y su ejemplo, y se despide definitivamente de ellos en términos conmovedores (tal sucede también en la segunda a Timoteo, pese a la salvedad de 4,9).

Aun prescindiendo de Act 20, se puede decir además que la figura de Pablo presenta en las pastorales y en los Hechos cierto parentesco teológico[207]. Pero sería inexacto pretender que las pastorales calcaron su imagen de Pablo en la que ofrece Lucas, siendo así que la de las cartas es más variada y, con sus rasgos propios, al mismo tiempo más original que la de los Hechos. Las pastorales son el testimonio de una tradición relativa a Pablo que, entre otros elementos, utiliza también recuerdos del mismo género que los contenidos en Lucas. H.J. Holtzmann habla, más exactamente, de una «escuela paulina, en la cual se inspira e incluye nuestro autor», y de la cual son parte también los escritos de Lucas. Infundado sería afirmar que las pastorales dependen directamente de Lucas[208]. De todos modos, las cartas dan prueba evidente de un reconocimiento unánime de Pablo.

Rasgo por demás original en la imagen de Pablo que presentan las tres cartas es la absoluta exclusividad de Pablo. Para ellas, el apóstol es simplemente Pablo, y no contienen siquiera la mínima alusión a la existencia y autoridad de otros apóstoles. La norma única es él, sin dependencia de ninguna otra autoridad, excepto su propia elección y vocación, que es obra de Dios.

Este paulinismo exclusivo es otro factor que impide considerar las pastorales como dependientes de los Hechos y confirma lo dicho: «Es el lenguaje de una Iglesia que ve en Pablo el origen de toda enseñanza y tradición, y que en

206. Act 20,29s; 1Tim 4,1ss; 2Tim 3,1-9; 4,3s.
207. Detalles a este respecto pueden verse en H. WINDISCH 232.
208. H.J. HOLTZMANN 117s.155s.

ningún momento ha dudado de ello» [209]. La enseñanza, la organización, las normas directivas que rigen dentro de la Iglesia, provienen exclusivamente de Pablo; toda otra orientación cae fuera de perspectiva ante esta exclusividad de la autoridad paulina. El Evangelio es para Pablo «mi Evangelio» (2Tim 2,8), expresión que resuena aquí con tono diferente de Rom 2,16; 16,25 (e incluso Gál 1,8) y se puede equiparar a la afirmación de Gál 2,7. El Pablo de las auténticas cartas paulinas, por el contrario, se consideró siempre parte de un grupo de apóstoles, incluso cuando tuvo que defender la legitimidad de su autoridad y de su propia línea de conducta en la predicación. Se trata, pues, de una diferencia más entre las pastorales y Pablo, porque no parece ser un aspecto ocasional, sino precisamente el resultado de una tradición orientada exclusivamente hacia el Apóstol como máxima autoridad de la Iglesia.

Innegables son asimismo las diferencias con la imagen del Apóstol que ofrecen las auténticas cartas paulinas [210]. La imagen de él que aquí se refleja es la que con los años ha elaborado la tradición. A los ojos de los lectores se presentaba ahora «un Pablo completo, tal como ellos se lo figuraban» [211], y que no era ya simplemente el Pablo histórico, sino aquel Pablo que hablaba para una época posterior a la suya propia. «Si las cartas pastorales no provienen inmediatamente de la mano de Pablo, muestran sin embargo el concepto que la generación siguiente tenía del Apóstol y la veneración que por él sentía» [212].

Otra divergencia característica de esta imagen de Pablo casi incompatible con lo que el propio Apóstol piensa de sí mismo, es la afirmación de 1Tim 1,13, según la cual «Pablo» considera su pasado en el judaísmo como ignorancia (¿reminiscencia de Act 3,17 y 17,30?) y como incredulidad [213]. Textos como

---

209. J. ROLOFF 238; cf. además J. WAGENMANN, *Die Stellung des Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten* (BZNW 3), Berlín 1926, 97-100.111.

210. Cf., a este respecto, aunque con algunas salvedades. J. ROLOFF, 238-250.269-271.

211. A. JÜLICHER, *Einleitung* 172.

212. K.H. SCHELKLE 183.

213. Cf. O. MICHEL 86s.

1Tim 1,15s; 2,7 dan la impresión de ser un juicio *acerca* de Pablo, más que declaraciones personales suyas [214]. Quien habla no es Pablo de carne y hueso, sino la figura de Pablo que preside la corriente de la tradición, el Apóstol que hace a la Iglesia depositaria de las más variadas tradiciones, con la misión de transmitirlas a las generaciones futuras. Así se explica por qué, con excepción de algunos pocos versículos, las cartas se expresan siempre en un lenguaje de fórmulas. Un maestro eclesiástico y una generación posteriores a la era apostólica bien podían, con pleno derecho, valerse de la autoridad eminente del apóstol Pablo para legitimar, como de origen apostólico y en perfecta armonía con toda la tradición paulina, el mensaje de las cartas, destinado a hacer frente a dificultades nuevas, a dificultades que al menos por muchos aspectos no eran ya las del tiempo de Pablo. Al tratar lo relativo a la teología de las cartas se indicó lo suficiente para apreciar cuál es, en este aspecto, la distancia que existe entre las cartas y el Apóstol [215].

5) En varias ocasiones se habló ya de que el influjo de Pablo en la teología del siglo II, aproximadamente hasta el año 170, fue insignificante, o simplemente no existió. Aunque las pastorales no pertenezcan al siglo II (a lo sumo se podría tener en cuenta el primer decenio), resulta instructivo comparar su carácter deuteropaulino con la teología paulina de años posteriores y con los pocos testimonios que existen de una literatura paulina durante el lapso mencionado.

Datos que permitan juzgar hasta qué punto se conocían los escritos del Apóstol o qué idea se tenía de él, son, como quedó dicho, muy escasos desde principios del siglo II. Ya por esta época resulta incierto saber si *Ignacio de Antioquía,* eminente teólogo que conoció a Pablo como apóstol y sentía gran estima por él, tuvo ocasión de leer algunas de sus cartas [216]. Más positivos son quizá los resultados de la investigación con respecto

214. Cf. la exégesis de 1Tim 1,13-16; 2,7; 2Tim 4,7s.

215. Cf. K.H. SCHELKLE, 1966, 190.

216. Así lo cree, por ejemplo, H. RATHKE, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe,* Berlín (TU 99) 1967.

a *Policarpo* de Esmirna, que parece dar pruebas de conocer algunas cartas del Apóstol, si bien en puntos de poca importancia. En cuanto a *Papías,* que escribió también durante la primera mitad del siglo II, no se puede afirmar nada seguro. De los apologetas griegos de mediados del siglo y de los años siguientes (Arístides, Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo) se suele admitir que citaron parcialmente algunos textos de cartas paulinas, pero que — detalle curioso — nunca mencionaron el nombre del Apóstol; *Justino,* escritor de tanta importancia, parece que ni siquiera cita a Pablo. Sobre *Hegesipo* no es posible dar un juicio seguro, pero sus fragmentos dan indicios de que para él Pablo no tenía el valor de autoridad reconocida.

Como se ve, no es posible afirmar con seguridad que en estos escritores, máximos representantes de la teología eclesiástica hasta bien entrada la segunda mitad del siglo II, se haya continuado la teología de Pablo. Es más, en buena parte de ellos es casi absoluta la ignorancia de la personalidad y de las cartas del Apóstol. Que este silencio obedezca a un desconocimiento consciente e intencional, es, en todo caso, como se expuso anteriormente, simple conjetura, imposible de demostrar. Es cierto que a fines del mismo siglo II se habla de Pablo y se le cita en algunos escritos, en los cuales, contra la interpretación gnóstica que de él se hacía, se le presenta como garantía y testigo de la enseñanza de la Iglesia. En tal sentido es preciso mencionar aquí, al lado de Ireneo de Lyón, dos escritos del siglo II: el apócrifo *Hechos de Pablo* (parte de ellos es también la llamada «Tercera Carta a los Corintios»), cuya imagen del Apóstol es de rasgos marcadamente antignósticos [217] y la *Epistula Apostolorum.*

Con todo, estos escritos cristianos tardíos, igual que las pastorales, no favorecen en nada la hipótesis de que «a Pablo no se le deja ya más en poder de los herejes, sino que se le recupera para la Iglesia» [218]. También en ellos es Pablo el polo opuesto a los herejes, como maestro que está firmemente cimentado en la tradición eclesiástica. En los *Hechos de Pablo* se le

217. Como en *Adversus haereses* de IRENEO.
218. W. SCHNEEMELCHER, ZKG 75, 1964, 13.

da para la enseñanza ascética al menos tanta importancia como para la lucha contra los herejes, y padres de la Iglesia como Ireneo hacen uso abundante de los textos paulinos, no exclusivamente como de armas para combatir a los gnósticos, sino como de argumentos teológicos de valor general (cada cual según el concepto que tiene de Pablo). Por lo demás, en los *Hechos de Pablo* los doce apóstoles y los evangelistas tienen la misma función que Pablo, circunstancia que a nadie llevaría a pensar que también se los quería rescatar de los herejes.

Una excepción representa la *Epistula Apostolorum,* que en los capítulos 31 (42) y 33 (44) parece tener la obsesión de abogar por la autoridad de Pablo en una Iglesia que efectivamente se negaba a reconocerlo. A juzgar por el carácter de todo el escrito, lo que con él se quiere hacer desaparecer es la aversión tradicional de los judeocristianos hacia el apóstol de los gentiles, aversión que prevaleció por largo tiempo aun después de concluida la lucha relativa a la ley. Esta Iglesia, según se desprende del escrito, se hallaba nuevamente en estado de lucha, pero esta vez el adversario era el gnosticismo (quizá la corriente de Basílides), cuyos partidarios continuaban manteniéndola alejada de Pablo. En esta situación, el autor de la *Epistula,* que personalmente no se muestra influenciado en modo alguno por el pensamiento paulino, quiere ofrecer una imagen de Pablo aceptable a los judeocristianos y corregir al mismo tiempo un falso concepto de él como de persona sospechosa de herejía. Como es de prever, este esfuerzo por que se reconozca a Pablo hace de él un discípulo obediente de los primeros apóstoles, a los cuales lo subordina en todo. Se busca rescatar la persona de Pablo para la Iglesia, pero sin hacer la menor alusión a las cartas ni a la teología paulinas[219].

Quizá sea del caso admitir que la existencia de los gnósticos y la exégesis que ellos hacían de Pablo contribuyeron a hacer revivir la lectura y un alto aprecio del Apóstol en la Iglesia, pero no hay razón para hablar de un «rescate» de éste, para suponer una época en que la Iglesia lo hubiera «perdido».

---

219. Cf. M. HORNSCHUH, *Studien zur Epistula Apostolorum,* Berlín 1965, 84-90.

Al lado de los documentos eclesiásticos de esta época que no muestran prácticamente ninguna huella de influjo del pensamiento paulino durante varios decenios, y que sólo esporádicamente dejan entrever señales de aprecio hacia su persona, hay que admitir con seguridad la existencia de otras tradiciones eclesiásticas de inspiración paulina, que siguieron diverso camino y no se conservaron por escrito. Prueba de ello es que los escritos posteriores, llegados hasta nosotros, se presentan (igual que las pastorales) como testimonios de una tradición ininterrumpida, no como el comienzo de una nueva etapa en la interpretación de los escritos o en la manera de juzgar la persona del Apóstol.

Basarse en los escritos eclesiásticos antiguos arriba mencionados, cuyas obras se conservaron sólo en fragmentos, para concluir que durante varios decenios desapareció del pensamiento de la Iglesia todo interés por la enseñanza y por la persona de Pablo, es una hipótesis que, aunque aceptada por no pocos, es imposible de demostrar y carece en absoluto de probabilidad. El silencio en torno a Pablo implica también el silencio acerca de los motivos a que se debió, y los testimonios que se aducen como presuntas pruebas de reacción contra tal silencio (cartas pastorales, Ireneo, *Hechos de Pablo)* no tienen el carácter que la hipótesis les atribuye. La ortodoxia de Pablo aparece en ellos libre de toda duda, y no existe el menor indicio de que se pretenda hacer una apología de su pensamiento; sólo se rechaza toda falsa interpretación de él.

Bajo el número 4 de este estudio se habló ya del alto aprecio que importantes jefes gnósticos manifestaban hacia Pablo, y del celo con que utilizaban sus escritos. Mas para tener mejor idea de lo que en el siglo II se pensaba de Pablo, es necesario mencionar todavía otra actitud de que se tiene noticia con relación a él. En determinados círculos gnósticos de tendencias judeocristianas existió una corriente de absoluto y apasionado rechazo del Apóstol, que en ocasiones revistió caracteres de encarnizada polémica. Para los *ebionitas,* por ejemplo, afectos a la ley mosaica, Pablo era el renegado más despreciable [220].

---

220. IRENEO, *Adversus haereses* I, 26,2; cf. III, 11,9; 15,1.

Aun en el siglo III, los llamados *Kerygmata Petrou* promueven en las Pseudoclementinas un rechazo minucioso de toda autoridad de Pablo; en la mayor parte del escrito se ignora por completo al Apóstol, pero en algunos pasajes se lo presenta bajo los rasgos del insigne hereje Simón el Mago (Act 8,9ss), haciéndolo aparecer así como el mayor adversario de Pedro, y se dice de él que se atribuye abusivamente el título de apóstol y predica una doctrina errónea [221]. Tales conceptos acerca de Pablo, tales maneras de juzgarlo proceden, según se dijo, de los medios gnósticos de tendencias judeocristianas y se iniciaron en el siglo II [222].

6) Después de este rápido estudio de conjunto, en que se han examinado los datos existentes, se impone la conclusión (al menos para quien no comparta ninguna de las posiciones aquí rechazadas) de que las cartas pastorales muestran cómo en la generación siguiente a los apóstoles existía en la Iglesia una tradición paulina ininterrumpida. Esta tradición se pierde luego de vista en los años siguientes, pero, pese a la falta de testimonios literarios, es legítimo suponer que nunca se rompió; hacia fines del siglo II aparecen de nuevo testimonios de ella. Las pastorales no representan seguramente, con la imagen que ofrecen de Pablo, todo lo que en su tiempo se sabía y se pensaba de la persona y de la teología del Apóstol; es indudable que ya en aquellos años, relativamente a poca distancia de su muerte, existían tradiciones paulinas de diversos matices. Más tarde la tradición se abre camino en muy diversas direcciones, desde Ireneo, que cimienta la teología en Pablo tanto como en los doce y en los evangelistas, hasta las leyendas del apócrifo *Hechos de Pablo*. Frente a estas interpretaciones tardías, las pastorales colocan al lector más cerca de los orígenes, lo aproximan más al Apóstol. La tradición no ha

---

221. Cf. G. STRECKER, en HENNECKE - SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen* II, Tubinga 1964, 67-76-78.

222. Cf. en la bibliografía: H. WINDISCH, *Paulus und Christus*, Leipzig 1934, 293-296; E. ALEITH, *Paulusverständnis in der alten Kirche* (BZNW 18), Berlín 1937; W. SCHNEEMELCHER, *Paulus in der griech. Kirche des zweiten Jahrhunderts*: ZKG 75, 1964, 1-20.

recorrido todavía largo camino, y tiene la seguridad de poder establecer estrecho contacto con Pablo, a tal punto que, en la pluma de uno de sus testigos, un maestro eclesiástico de fines del siglo I o principios del II, cristaliza en forma de pseudoepigrafía paulina.

BIBLIOGRAFÍA

Los comentarios y demás títulos aquí indicados están citados en el texto únicamente con el nombre del autor; en los casos dudosos, se añade además un título corto o el nombre del lugar de la edición.

A. *Comentarios:*

Comentarios antiguos más importantes, desde el tiempo de los padres hasta la edad moderna: pueden hallarse indicados en J. BELSER, *Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus,* Friburgo de Brisgovia 1907; G. WOHLENBERG, *Die Pastoralbriefe,* Leipzig [3]1923, p. 77-79; W. WERBECK, RGG, [3](1961. V, p. 148.

Comentarios católicos más recientes:

J. BELSER, Friburgo de Brisgovia 1907.
J. KNABENBAUER, París 1913.
M. MEINERTZ, Bonn [4]1913.
C. SPICQ, París 1947.
G. BARDY, París 1948.
A. BOUDOU, París 1950.
P. DE AMBROGGI, Turín - Roma 1953.
R.J. FOSTER, Londres 1953.
J. REUSS, Wurzburgo [2]1957.
P. DORNIER, París [2]1958.
J. FREUNDORFER, Ratisbona [3]1959.

Comentarios protestantes más recientes:

H.J. HOLTZMANN (véase apartado B), Leipzig 1880, 283ss.
H. VON SODEN, Friburgo de Brisgovia [2]1893.
B. WEISS, Gotinga [7]1902.
F. KOEHLER, Gotinga [3]1917.
G. WOHLENBERG, Leipzig [3]1923.
R.A. FALCONER, Oxford 1937.
B.S. EASTON, Nueva York 1947.

J. CALVIN, Londres 1948.
W. LOCK, Edimburgo [3]1952.
E.K. SIMPSON, Londres 1954.
K. GRAYSTON, Londres [6]1955.
E.F. SCOTT, Londres [7]1957.
D. GUTHRIE, Londres 1957.
A. SCHLATTER (véase apartado B), Stuttgart [2]1958.
W. HENDRIKSEN, Londres 1960.
P.F. BARACKMAN, Londres 1962.
J. JEREMIAS, Gotinga [8]1963.
M.S. ENSLIN, Nueva York - Nashville 1963.
C.K. BARRETT, Oxford 1963.
J.N.D. KELLY, Londres 1963.
A.P. CARLETON, Londres - Nueva York 1964.
G. HOLTZ, Berlín 1965.
M. DIBELIUS - H. CONZELMANN, Tubinga [4]1966.
H. RIDDERBOS, Kampen 1967.

B. *Bibliografía sobre exégesis y teología:*

ABBOT, E., *On the Construction of Titus 2, 13,* en JBL, 1 (1881) 3-19.

ABERLE, M.V., *Exegetische Studien über die Abfassungszeit des ersten Timotheusbriefes,* en ThQ, 45 (1863) 120-134.

ADAMS, W.W., *Exposition of 1-2 Tim,* en «Review and Expositor», 56, 4 (Louisville/Ky. 1959) 367-387.

ADLER, N., *Die Handauflegung im NT bereits ein Bussritus? Zur Auslegung von 1 Tim 5, 22,* en *Neutestamentliche Aufsätze* (Festschrift für J. Schmid), Ratisbona 1963, p. 1-6.

ADRIANI, J.L., *Proeve van bewijs, dat Paulus den tweeden brief aan Timotheus geschreven heeft in geene andere, dan in de zoogenaamde eerste, of in de gevangenis te Rome, van welke de «Handelingen der Apostelen» gewagen,* en «Magazijn voor kritiek en exegetiek des Nieuwen Testaments», 2 (Schoonhoven 1851) 338-346.

ALEXANDER, J.P., *The Character of Timothy,* en ExpT, 25 (1913-1914) 277-285.

ALLAN, J.A., *The «In Christ» Formula in the Pastoral Epistles,* NTS, 10 (1963) 115-121.

ALMQUIST, H., *Plutarch und das NT,* Uppsala 1946.

ALPE, ANDREAS AB, *S. Paulus «praedicator et Apostolus et magister» (2 Tim 1, 11),* en VD, 23 (1943) 199-206. 238-244.

AMBROGGI, P. DE, *Questioni sulle origini delle epistole pastorali a Timoteo e a Tito,* en «Scuola Cattolica», 79 (1951) 409-434.

ANÓNIMO, *Exegetical. Titus 2, 13,* en «The Quarterly Review of the Evangelical Lutheran Church», 3 (Gettysburg, Pensilvania 1873) 285-288.

ARNDT, W.M., *«Έγνω», 2 Tim 2, 19,* en «Concordia Theological Monthly», 21 (St. Louis 1950) 299-302.

ASKWITH, E.H., *On Two Points in 1 Timothy 1*, en Exp, serie 8, vol. 7 (1914) 377-382.

BADCOCK, F.J., *The Pauline Epistles and the Epistle to the Hebrews in their Historical Setting*, Londres 1937, p. 115-133.

BAKKER, W.M. DE, *2 Tim 2, 8a*, en «Homiletica en Biblica», 21 (1962) 65-67.

BALDENSPERGER, G., *Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate*, en RHPR, 2 (1922) 1-25. 95-117.

BALJON, J.M.S., *Opmerkingen op het gebied van de Conjecturaalcritiek: De I• brief aan Timotheus*, en «Theologische Studien», 6 (Utrecht 1888) 404-415.

BALJON, J.M.S., *Opmerkingen op het gebied van de Conjecturaalcritiek: De tweede brief aan Timotheus*, ibidem, 7 (1889) 261-268.

BALJON, J.M.S., *Opmerkingen op het gebied van de Conjecturaalcritiek: De brief aan Titus en de brief aan Philemon*, ibidem, 8 (1890) 118-124.

BALTHASAR, H.U. VON, *Die Thessalonischer- und Pastoralbriefe des hl. Paulus. Für das betrachtende Gebet erschlossen*, Einsiedeln 1955.

BARBERO, P.E., *La piedad cristiana según las epístolas pastorales*, en «Cultura Bíblica», 17 (1960) 129-144. 321-334.

BARCLAY, W., *Our Security in God (2 Tim 1, 12)*, en ExpT, 69 (1957-1958) 324-327.

BARNETT, A.E., *Paul becomes a Literary Influence*, Chicago 1941.

BARNETT, A.E., *The Significance of the Pastoral Letters*, en *Religion in the Making* I, 1941.

BARTLET, V., *The Historic Setting of the Pastoral Epistles*, en Exp, serie 8, vol. 5 (1913) 28-36. 161-167. 256-263. 325-347.

BARTLET, V., *Titus the Friend of Luke, and Other Related Questions*, en Exp, serie 8, vol. 13 (1917) 367-375.

BARTON, J.M.T., «*Bonum certamen certavi ... fidem conservavi*» (2 Tim 4, 7), en Bibl, 40 (1959) 878-884.

BARTSCH, H.-W., *Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen. Studien zu den Pastoralbriefen* (Theol. Forschung 34), Hamburgo-Bergstedt 1965.

BAUER, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, (BHTh 10), Tubinga ²1964, p. 225-230.

BAUR, F. CHR., *Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus aufs neue kritisch untersucht*, Stuttgart-Tubinga 1835.

BELLIS, M.A., «*Levantes puras manus*» *nell'antica letteratura cristiana*, tesis, Turín 1948; parte I en «Ricerche di Storia religiosa», 1 (1954) 9-39.

BENNETCH, J.H., *2 Timothy 3, 16a. A Greek Study*, en «Bibliotheca Sacra», 106 (1949) 187-195.

BERTRAND, E., *Essai critique sur l'authenticité des Épîtres Pastorales*, 1887.

BÉVENOT, M., *An «Old Latin» Quotation (2 Tim 3, 2), and its Adventures in the MSS. of St. Cyprian's De unitate ecclesiae Chap. 16*, en *Studia Patristica*, vol. I (TU 63), Berlín 1957, p. 249-252.

BINDER, H., *Die historische Situation der Pastoralbriefe*, en *Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung*. Festschrift für Bischof Friedrich Müller, publicado por F.C. FRY, Stuttgart 1967, p. 70-83.

BINDLEY, T.H., *The Pastoral Epistles,* en «The Interpreter», (1912-1913) 184-197.

BLAIR, H.A., *A Creed before the Creeds (1 Tim 3, 16),* Londres 1955.

BLAKELY, H.B., *The Gospel of Paul. A Study in the Pastoral Epistles,* en «Theology Today», 3 (Princeton, N.J., 1946-1947) 345-357.

BLUDAU, A., *Das Gebet für die heidnische Obrigkeit in altchristlicher Zeit,* en «Der kath. Seelsorger», 18 (1906) 295-300. 349-355. 391-395.

BLUM, G.G., *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus,* Berlín-Hamburgo 1963, p. 55-59.

BORNHÄUSER, K., *Fliehe die Lüste der Jugend! 2 Tim 2, 22,* en «Neue kirchl. Zeitschr.», 43 (1932) 193-207.

BOVER, J.M., *Circumcisionis D.N.I.C. (Tit 2, 11-15):* VD 2 (1922) 10-14.

BOVER, J.M., *Fidelis Sermo (1 Tim 3, 1),* en Bibl, 19 (1938) 74-79.

BOVER, J.M., *«Illuminavit vitam» (2 Tim 1, 10),* en Bibl, 28 (1947) 136-146.

BOVER, J.M., *El «gran misterio de la piedad» (1 Tim 3, 16),* en «Estudios Eclesiásticos», 21 (Madrid 1947) 225-233.

BOWMAN, J.W., *The Pastoral Epistles,* en «Interpretation», 9 (1955) 436-455.

BOYS - SMITH, E.P., *Titus and Luke,* en ExpT, 18 (1906-1907) 380s.

BRANDT, W., *Apostolische Anweisung für den kirchlichen Dienst. Eine Einfuhrung in die Briefe an Timotheus und Titus,* Berlín 1941.

BRAUN, H., *Qumran und das NT,* en ThR, 29 (1963) 257-260.

BRAUN, R.A., *Mysterium pietatis seu In historiam interpretationis Eusebeias vocis Pastoralium Epistolarum, speciatim 1 Tim 3, 16b inquisitio atque exegetica christologici hymni 1 Tim 3, 16b explanatio* (tesis del Pontificio Instituto Bíblico), Roma 1956 (manuscrito).

BROWN, E.F., *Some Considerations of the Pastoral Epistles,* en Exp, serie 8, vol. 13 (1917) 212-221.

BROWN, E.F., *Note on 2 Tim 2, 15,* en JThS, 24 (1923) 317.

BROWNE, F.Z., *What was the Sin of Hymenaeus and Philetus?,* en «Bibliotheca Sacra», 102 (Dallas-Texas 1945) 233-239.

BROX, N., *Die Kirche «Säule und Fundament der Wahrheit». Die Einheit der Kirche nach den Pastoralbriefen,* en «Bibel und Kirche», 18 (1963) 44-47.

BRUSTON, CH., *De la date de la première épître de Paul à Timothée,* en «Études Théologiques et Religieuses», 5 (1930) 272-276.

BUIS, H., *The Significance of 2 Timothy 3, 16 and 2 Peter 1, 21,* en «The Reformed Review», 14 (1961) 43-49.

BULTMANN, R., *Die Pastoralbriefe,* en RGG, ²IV, Tubinga 1930, 993-997.

BULTMANN, R., *Theologie des NT,* Tubinga ⁵1965, p. 533-536.

BUNN, L.H., *2 Timothy 2, 23-26,* en ExpT, 41 (1929-1930) 235-237.

BYINGTON, S.F., *1 Timothy 6, 10,* en ExpT, 56 (1944-1945) 54.

CAMPENHAUSEN, H. VON, *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe* (SAH 1951, p. 5-51): *Aus frühchristlicher Zeit,* Tubinga 1963, p. 197-252.

CAMPENHAUSEN, H. VON, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (BHTh 14), Tubinga ²1963.

CARRINGTON, PH., *The Problem of the Pastoral Epistles, Dr. Harrison's Theory Reviewed,* en «Anglican Theological Review», 21 (1939) 32-39.

CHARUE, A., *L'appel aux Ordres dans les Épîtres Pastorales,* en «Collationes Namurcenses», 33 (Namur 1939) 323-334.

CHARUE, A., *Les directives pastorals de S. Paul à Timothée et à Tite,* ibidem, 34 (1940) 1-12.

CIPRIANI, S., *La dottrina del «depositum» nelle Lettere Pastorali,* en «Analecta Biblica», 17-18/II (1963); *Studiorum Paulinorum Congressus 1961,* II, Roma 1963, p. 127-142.

COLSON, F.H., *«Myths and Genealogies» - A Note on the Polemic of the Pastoral Epistles,* en JthS, 19 (1918) 265-271.

COPPONS, J., *L'état présent des études pauliniennes,* en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 32 (1956) 364ss.

COX, S., *St. Paul's Cloak, and Books, and Parchments,* en Exp, 1 (1875) 286-296.

CRAMER, M.J., *Peculiarities of the Pastoral Epistles,* en JBL, 7 (1887) 3-32.

CRUVELLIER, Y., *La notion de piété dans les épîtres pastorales,* en «Études Évangeliques», 23, 3 (París 1963) 41-61.

DAVIES, T.W.L., *Pauline Readjustments (2 Tim 4, 9-20),* en Exp, 50 (1924) 446-456.

DAYTON, M.W., *Maintaining the True Doctrine. An Analytical and Expository Study of 1 Tim,* Dallas 1953.

DENK, F., *Die Geschichte der Deutung von 1 Tim 2, 5: «Unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus»,* tesis, Viena 1954 (manuscrito).

DEY, J., ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ. *Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit 3, 5* (NtlAbh 17,5), Münster 1937.

DIBELIUS, M., Ἐπίγνωσις ἀληθείας: *Neutestamentliche Studien für G. Heinrici,* Leipzig 1914, p. 176-189.

DICKINSON, A.J., *The Genetic History of Titus,* en «Review and Expositor», 14 (Louisville-Ky, 1917) 479-488.

DRIESSEN, E., *«Secundum Evangelium meum» (Rom 2, 16; 16, 25; 2 Tim 2, 8),* en VD, 24 (1944) 25-32.

DRUMMOND, R.J., *Grace, Mercy, and Peace,* en «Evangelical Quarterly», 20 (1948) 81-83.

DUBOWY, E., *Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien* (Bibl. Studien 19, 3), Friburgo 1914.

DUNCAN, G.S., *Chronological Table to illustrate Paul's Ministry in Asia,* en NTS, 5 (1958-1959) 43-45.

DUNCAN, J.G., Πιστὸς ὁ λόγος *(1 Tim 1, 15; 3, 1; 4, 9; 2 Tim 2, 11 Tit 3, 8),* en ExpT, 35 (1923-1924) 141.

DUNCKER, P.-G., *«...quae vere viduae sunt» (1 Tim 5, 3)* en «Angelicum», 35 (Roma 1958) 121-138.

DUPLACY, J., *Les épîtres de Saint Paul. XII. Les dernières années de Saint Paul et les épîtres pastorales,* en «Catéchistes», 53 (1963) 3-21; 54 (1963) 131-140.

DYKES, J.O., *The Epistle to Titus,* en Exp, serie 2, vol. 5 (1883) 177-185. 267-274; 6 (1883) 26-36. 108-119. 283-293. 391-398; 7 (1884) 205-214. 365-373.

EDMUNDSON, G., *The Enigma of Titus,* en Exp, 42 (1916) 321-334.

EDWARDS, B.B., *Introduction to the Pastoral Epistles,* en «Bibliotheca Sacra», 8 (Dallas-Texas 1851) 318-346.

EICHHORN, J.G., *Einleitung in das NT* III, 1, 1812, p. 315ss.

EICHLER, *Zur Exegese von 2 Tim 3, 15-17,* en «Neues Sächs. Kirchenblatt», 35 (1928) 419s.

ELLIS, E.E., *The Problem of Authorship: 1-2 Tim,* en «Review and Expositor», 56, 4 (Louisville-Ky. 1959) 343-354.

ELLIS, E.E., *The Authorship of the Pastorals: A Résumé and Assessment of Current Trends,* en «Evangelical Quarterly», 32 (1960) 151-161.

ELLIS, E.E., *Paul and His Recent Interpreters,* 1961, p. 49ss.

EMMET, C.W., *«The Husband of One Wife»,* en ExpT, 19 (1907-1908) 39s.

ENGEL, G., *«Let the Women Learn in Silence»,* en ExpT, 16 (1904-1905) 189s.

ENGELHARDT, G., *Erben des ewigen Lebens gemäss der Hoffnung (Tit 3, 7),* en «Liturgie und Mönchtum», 8 (Maria Laach 1951) 58-78.

ERBES, K., *Zeit und Ziel der Grüsse Röm 16, 3-15 und der Mitteilungen 2 Tim 4, 9-21,* en ZNW, 10 (1909) 128-147. 195-218.

FALCONER, R., *1 Timothy 2, 14.15. Interpretative Notes,* en JBL, 60 (1941) 375-379.

FANNON, P., *The Pastoral Epistles,* en «Irish Ecclesiastical Record», 96 (1961) 266-276.

FASCHER, E., *Timotheus,* en PW, 2 serie, semitomo 12, Stuttgart 1937, p. 1342-1354.

FASCHER, E., *Titus,* ibidem, p. 1579-1586.

FERRIER - WELTY, M., *La transmission de l'évangile. Recherche sur la relation personelle dans l'Église d'après les épîtres pastorales,* en «Les Études Théologiques et Religieuses», 32 (1957) 75-131.

FERRIER - WELTY, M., *Vocation et consécration de Timothée,* ibidem, 132-135.

FILLION, L.C., *Décisions de la Commission biblique. L'auteur, l'intégrité et la date de composition des Épîtres pastorales de l'apôtre Paul (12 juin 1913),* en «Revue apologétique», 33 (1921-1922) 484-498.

FINDLAY, G.G., *The Reproach of the Cretans,* en Exp, serie 2, vol. 4 (1882) 401-410.

FINDLAY, G.G., *Paul and Titus at Jerusalem,* en Exp, serie 3 (1887) 435-442.

FISCHER, J., *Die Bestimmung der Pastoralbriefe: «Unius uxoris vir»,* en «Weidenauer Studien» I, 1906, p. 177-226.

FOERSTER, W., Εὐσέβεια *in den Pastoralbriefen,* en NTS, 5 (1959) 213-218.

FOLEY, L.P., *«Fidelis, Faithful»,* «The Catholic Quarterly», 1 (1939) 163-165.

FRANSEN, J., *La gloire de la bonté du Seigneur,* en «Bible et Vie Chrétienne», 24 (1958) 58-67.

FREITAG, A., *Kritische Anmerkungen zu den Pastoralen und zum Epheser und zweiten Thessalonicherbrief,* en ZNW, 13 (1912) 91-94.

FREITAG, J., *Intransigeance et charité à la lumière de la 2e Épître à Timothée* (tesis Lateranense), Roma 1958.

FREY, J.-B., *La signification des Termes* μόνανδρος *et univira,* en RSR, 20 (1930) 48-60.

FULFORD, H.W., *St. Paul and Euripides,* en ExpT, 31 (1919-1920) 331.

GALTIER, P., *La réconciliation des pécheurs dans saint Paul,* en RSR, 3 (1912) 448-460.

GALTIER, P., *La réconciliation des pécheurs dans la première épître à Timothée,* en RSR, 39 (1951) 317-320.

GAROFALO, S., *Timoteo, il discepolo che Paolo amava,* Roma 1965.

GEWIESS, J., *Die neutestamentlichen Grundlagen der kirchlichen Hierarchie,* en «Histor. Jb. der Görres-Ges.», 72 (1953) 1-24. 16-19.

GIBSON, M.D., *«Let the Women Learn in Silence»,* en ExpT, 15 (1903-1904) 374-380.

GIESE, K., ΧΑΡΙΣ ΠΑΙΔΕΥΟΥΣΑ. *Zur biblischen Begründung des evangelischen Erziehungsgedankens,* en «Theologia Viatorum», 5 (1953-1954) 150-173.

GODET, F., *The Pastoral Epistles, or the Closing Labours of the Apostle Paul,* en Exp, serie 3, vol. 7 (1888) 45-72.

GOERL, G., *As Qualidades de Bispos, Presbíteros e Diáconos Segundo I Tim 3 e Tito 1,* en «Igreja Luterana», 19 (1958) 245-255.

GRANT, R.M., «Classical Philology», 60 (1965) 160.

GRAYSTON, K. - HERDAN, G., *The Authorship of the Pastorals in the Light of Statistical Linguistics,* en NTS, 6 (1959-1960) 1-15.

GROSHEIDE, F.W., *2 Tim 3, 16,* en «Gereformeerd theologisch tijdschrift», 41 (Heusden 1940) 225-227.

GROSSOUW, W., *Epiphaneia in de Pastorale Brieven,* en «Nederlandse Katholieke Stemmen», 49 (Zwolle 1953) 353-361.

GUTHRIE, D., *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul,* en *Aus Schrift und Geschichte* (Festschrift für A. Schlatter), Stuttgart 1922, p. 65-82.

HAENCHEN, E. *(Pastoralbriefe und Gnosis),* en RGG, 3II (1958), p. 1654s.

HAENSLER, B., *Zu Tit 1, 15,* en BZ, 13 (1915) 121-129.

HALKIN, F., *La légende crétoise de saint Tite,* en AnBoll, 79 (1961) 241-256.

HALKIN, F., *La légende crétoise de saint Tite,* en «Κρητικὰ Χρονικὰ», 15-16 (1961-1962, 2) 322-337.

HAMMEL, W., *Entstehung und Entwicklung des kirchlichen Amtes im Urchristentum,* tesis, Munich 1966 (manuscrito).

HARNACK, A., *Die Chronologie* I, Leipzig 1897 (1958), p. 480-485.

HARNACK, A., *Der apokryphe Brief des Paulusschülers Titus: «De dispositione sanctimonii»,* en SAB, 90 (1925) 180-230.

HARRIS, R., *The Cretans Always Liars,* en Exp, serie 7, vol. 2 (1906) 305-317.

HARRIS, R., *A Further Note on the Cretans,* en Exp, serie 7, vol. 3 (1907) 322-337.

HARRIS, R., *St. Paul and Epimenedes,* en Exp, serie 8, vol. 4 (1912) 348-353.

HARRIS, R., *Pindar and St. Paul,* en ExpT, 33 (1921-1922) 456s.

HARRISON, P.N., *The Problem of the Pastoral Epistles,* Oxford 1921.

HARRISON, P.N., *The Authorship of the Pastoral Epistles,* en ExpT, 67 (1955-1956) 77-81.

HARRISON, P.N., *The Pastoral Epistles and Duncan's Ephesian Theory,* en NTS, 2 (1955-1956) 250-261.

HARRISON, P.N., *Paulines and Pastorals,* Londres 1964.

HARTKE, W., *Die Sammlung und die ältesten Ausgaben der Paulusbriefe,* tesis, Bonn 1917.

HASLER, V., *Das nomistische Verständnis des Evangeliums in den Pastoralbriefen,* en «Schweizerische theol. Umschau», 28 (Berna 1958) 65-77.

HENDENSON, *Archdeacon, 1 Timothy 1, 14,* en ExpT, 27 (1915-1916) 380s.

HERRERA, M., *La piedad en las Epístolas Pastorales,* en «Revista Bíblica», 26 (1964) 182-187.

HESSE, F.H., *Die Entstehung der neutestamentlichen Hirtenbriefe,* 1889.

HILGENFELD, A., *Die Irrlehrer der Hirtenbriefe des Paulus,* en ZwTh, 23 (1880) 448-464.

HILGENFELD, A., *Die Gemeindeverfassung der Hirtenbriefe des Paulus,* en ZwTh, 29 (1886) 456-473.

HILGENFELD, A., *Die Hirtenbriefe des Paulus, neu untersucht,* en ZwTh, 40 (1897) 1-86.

HINCKS, E.Y., *The Authorship of the Pastoral Epistles,* en JBL, 16 (1897) 94-117.

HITCHCOCK, F.R.M., *The Latinity of the Pastorals,* en ExpT, 39 (1927 bis 1928) 347-352.

HITCHCOCK, F.R.M., *Classical Allusions in the Pastoral Epistles,* en «Theology», 17 (1928) 62-71.

HITCHCOCK, F.R.M., *Tests for the Pastorals,* en JThS, 30 (1929) 272-279.

HITCHCOCK, F.R.M., *The Pastorals and a Second Trial of Paul,* en ExpT, 41 (1929-1930) 20-23.

HITCHCOCK, F.R.M., *Miscellanea - New Light on a Passage in the Pastorals,* en «Theology», 34 (1937) 108-112.

HITCHCOCK, F.R.M., *Philo and the Pastorals,* en «Hermathena», 56 (Dublín-Londres 1940) 113-135.

HOLTZMANN, H.J., *Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch bearbeitet,* Leipzig 1880.

HOLTZMANN, O., *Der zweite Timotheusbrief und der neueste mit ihm vorgenommene Rettungsversuch,* en ZwTh, 26 (1883) 45-72.

HOLZMEISTER, U., *«Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat» (1 Tim 3, 1),* en Bibl, 12 (1931) 41-69.

HOLZMEISTER, U., *«Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri», Tit 2, 11-15,* en VD, 11 (1931) 353-356.

HOLZMEISTER, U., *Assumptionis Deiparae mysterium verbis S. Pauli 2 Tim 2, 11s explicatur,* en VD, 18 (1938) 225s.

HOMMES, N.J., *Taceat mulier in Ecclesia. Een boodschap over Eredienst en vrouwelijk decorum,* en *Arcana Revelata* (Festschrift für F.W. Grosheide), Kampen 1951, p. 33-43.

HOOGT, M.J.v.d., *Wat zegt de Schrift van de verzorging der hulpbehoevenden?*, en «Gereformeerd theologisch tijdschrift», 1 (Heusden 1900) 138-141. 150s. 170-185.

HULL, W.E., *The Man - Timothy*, en «Review and Expositor», 56, 4 (Louisville-Ky. 1959) 355-366.

IRURETAGOYENA, J.M., *La gracia santificante, en Tit 3, 4-7*, en *Scriptorium Victoriense*, 1956, p. 7-22.

JACOBS, H.E., *Notes in First Timothy*, en «Luteran Church Review», 6 (Philadelphia 1887) 253-271.

JACONO, V., *La παλιγγενεσία in S. Paolo e nell'ambiente pagano*, en Bibl, 15 (1934) 369-398.

JAMES, J.-D., *The Genuineness and Authorship of the Pastoral Epistles*, Londres 1906.

JAUBERT, A., *L'Image de la colonne (1 Timothée 3, 15)*, en «Analecta Biblica», 17-18/II (1963); *Studiorum Paulinorum Congressus 1961*, II, Roma 1963, p. 101-108.

JAVIERRE, A.M., *«Pistoi Anthropoi» (2 Tim 2, 2). Episcopado y sucesión apostólica en el Nuevo Testamento*, ibidem (véase JAUBERT A.), páginas 109-118.

JEREMIAS, J., *Zur Datierung der Pastoralbriefe*, en ZNW, 52 (1961) 101-104.

JOHNSTON, J., *The Message of the Epistles. The Pastoral Epistles*, en ExpT, 45 (1933-1934) 270-274.

JONES, J.P., *Justified in the Spirit*, en Exp. serie 6, vol. 4 (1901) 153-156.

JOSI, E., *Pudente e Pudenziana*, en *Enciclopedia Cattolica* 10 (1953) 294ss.

JÜLICHER, A., *Einleitung in das NT*, Tubinga [5+6]1906, p. 150-172.

KÄSEMANN, E., *Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht 1949-1950*, entrega 3, Munich 1952, p. 215.

KÄSEMANN, E., *Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese*, en *Neutestament. Studien für R. Bultmann* (BZNW 21), Berlín [2]1957, p. 261-268 (= *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1, Gotinga 1960, p. 101-108.

KALSBACH, A., *Die altkirliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen (Röm. Quartalschrift*, 22. Cuaderno suplemento), Friburgo de Brisgovia 1926, p. 9-16.

KAMLAH, E., *Die Form der katalogischen Paränese im NT (Wiss. Unters. z. NT* 7), 1964.

KAMMER, A. VON DER, *Der Heilige Geist, der in uns wohnt (2 Tim 1, 14)*, Berlín 1964.

KARMIRIS, J.N., Τὸ φιλολογικὸν πρόβλημα τῶν Ποιμαινικῶν Ἐπιστολῶν tesis, Atenas 1958.

KASSING, A., *Das Heil der Mutterschaft. 1 Tim 2 15 in biblischen Zusammenhängen*, en «Liturgie und Mönchtum», 23 (Maria Laach 1958) 39-63.

KEIL, J., *Zum Martyrium des hl. Timotheus in Ephesos*, en «Jahreshefte d. Österr. Archäolog. Instituts», 29 (1935) 82-92.

KEUCK, W., *Sein Erbarmen. Zum Titusbrief (3, 4s)*, en «Bibel und Leben», 3 (1962) 279-284.

KILPATRICK, G.D., *1 Tim 5, 22 and Tertullian De Baptismo 18, 1,* en JThS, 16 (1965) 127s.

KIMEY, L.F., *The Pastoral Epistles,* en «Interpretation», 9 (1955) 429-435.

KITTEL, G., *Die γενεαλογίαι der Pastoralbriefe,* en ZNW, 20 (1921) 49-69.

KLÖPPER, A., *Zur Christologie der Pastoralbriefe (1 Tim 3, 16),* en ZwTh, 45 (1902) 339-361.

KLÖPPER, A., *Zur Soteriologie der Pastoralbriefe,* en ZwTh, 47 (1904) 57-88.

KOELLING, H., *Der erste Brief Pauli an Timotheus,* I, 1882; II, 1887.

KOHL, J., *Verfasser und Entstehungszeit der Pastoralbriefe im Lichte der neuren Kritik,* tesis, Viena 1962 (manuscrito).

KOS, V., *Fides personalitatis perfecte constitutae secundum S. Pauli Epistulas ad Timotheum,* en *Scriptorium Victoriense,* 1957, p. 105-141.

KOSKENNIEMI, H., *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400. n. Chr. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae* B 102, 2) Helsinki 1956.

KRAUSS, E.F., *The Introductory Problems of the Pastorals,* en «Luteran Church Review», 29 (Philadelphia 1910) 349-360.

KREMER, J., *«Aufgenommen in Herrlichkeit» (1 Tim 3, 16). Auferstehung und Erhöhung nach dem Zeugnis der paulinischen Schriften,* en «Bibel und Kirche», 20 (1965) 33-37.

KRENKEL, M., *Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus,* 1890, p. 395-468.

KÜHL, E., *Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen,* 1885.

KÜHN, *Das Problem der Pastoralbriefe,* en «Neue Kirchl. Zeitschr.», 32 (1921) 163-181.

KÜMMEL, W.G., *Einleitung in das NT* (Feine-Behm), Heidelberg [14]1965, p. 265-280.

KUSS, O., *Die Rolle des Apostels Paulus in der theologischen Entwicklung der Urkirche,* en «Münchener Theol. Zeitschr.», 14 (1963) 1-59. 109-187.

LACKMANN, M., *Paulus ordiniert Timotheus. Wie das katholische Bischofs- und Priesteramt entsteht,* en «Bausteine», 4, 13 (Soest 1964); 4, 14 (1964) 1-4; 5, 17 (1965) 1-4; 5, 18 (1966) 1-5.

LANE, W.L., *1 Tim 4, 1-3. An Early Instance of Over-Realized Eschatology?,* en NTS, 11 (1964) 164-167.

LANGE, J.G., *De Timotheo episcopo ephesino,* Leipzig 1755.

LATTEY, C., *Unius uxoris vir (Tit 1, 6),* en VD, 28 (1950) 288-290.

LEAL, J., *Paulinismo y jerarquía de las cartas pastorales,* Granada 1946.

LE DEAUT, R., *Φιλανθρωπία dans la littérature grecque jusqu'au NT,* en *Mélanges E. Tisserant* I, Ciudad del Vaticano 1964, p. 255-294.

LEEGE, W., *Some Notes on 2 Tim 2, 1-13,* en «Concordia Theological Monthly», 16 (St. Louis 1945) 631-636.

LEMME, L., *Über Tit 1, 12,* en «Theol. Studien und Kritiken», 55 (1882) 133-144.

LEO, P., *Das anvertraute Gut. Eine Einführung in den ersten Timotheusbrief,* Berlín 1935.

LIGHTFOOT, J.B., *The Mission of Titus to the Corinthians,* en «Journal of Classical and Sacred Philology», 2 (Cambridge 1855) 194-205.

LINDEBOOM, C., *Wat hebben we te verstaan onder «twistvragen en woordenstrijd?»*, en «Gereformeerde theologisch tijdschrift», 2 (Heusden 1901) 11-13.

LINDEBOOM, J.N., *Noemt de Schrift den Doop «het bad wedergeboorte?»*, en «Gereformeerde theologisch tijdschrift», 1 (Heusden 1900) 187-192.

LINDEBOOM, L., *Een loon-quaestie?*, en «Gereformeerd theologisch tijdschrift», 7 (Heusden 1906) 17-19.

LIPINSKI, E., *«Deus vult omnes homines salvos fieri» (1 Tim 2, 2-4),* en «Ruch Biblijny...», 9 (1958) 134-140 (polaco).

LOEWE, H., *Die Pastoralbriefe des Apostels Paulus im ihrer ursprünglichen Form wiederhergestellt,* Colonia 1929.

LOEWE, R., *Ordnung in der Kirche im Lichte des Titusbriefes,* Gütersloh 1947.

LÜCKE, G.C.F., *Exegetische Miszellen über 1 Timotheus 2, 6.7,* en «Theol. Studien und Kritiken», 9 (1836) 651-653.

LÜTGERT, W., *Die Irrlehrer der Pastoralbriefe* (BFCTh 13), Gütersloh 1909.

LYONNET, S., *«Unius uxoris vir» (1 Tim 3, 2.12; Tit 1, 6),* en VD, 45 (1967) 3-10.

LYTTELTON, E., *Miscellanea - Another Paraphrase,* en «Theology», 31 (1935) 286s.

MACARTHUR, J.S., *On the Significance of ἡ γραφή in 1 Tim 5, 18,* en ExpT, 53 (1941-1942) 37.

MAIER, F., *Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli (Bibl. Zeitfragen* III/12), Münster [3]1920.

MANGOLD, W., *Die Irrlehrer der Pastoralbriefe,* Marburgo 1856.

MARXSEN, W., *Einleitung in das NT,* Gütersloh 1963, p. 171-186.

MASSINGER, M.O., *The Mystery of Godliness (1 Tim 3, 16),* en «Bibliotheca Sacra», 96 (Dallas-Texas 1939) 479-489.

MAURER, CH., *Eine Textvariante klärt die Enstehung der Pastoralbriefe auf,* en ThZ, 3 (1947) 321-337.

MAYER, H.H., *Über die Pastoralbriefe* (FRLANT 20), Gotinga 1913.

MCRAY, J., *The Authorship of the Pastoral Epistles. A Consideration of Certain Adverse Arguments to Pauline Authorship,* en «Restoration Quaterly», 7 (Houston 1963) 2-18.

MÉDEBIELLE, A., *Les Épîtres à Timothée et à Tite,* en DThC, XV, 1, páginas 1036-1121.

MÉDEBIELLE, A., *Dépôt de la Foi (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 12; 1, 14),* en DBS, II, 1932, p. 374-395.

MEDLEY, E., *The Character of Timothy as reflected in the Letters adressed to him by the Apostle Paul,* en Exp, serie 5, vol. 2 (1895) 223-234.

MEINERTZ, M., *Worauf bezieht sich die πρώτη ἀπολογία (2 Tim 4, 16)?,* en Bibl, 4 (1923) 390-394.

METZGER, B.M., *A hitherto neglected early Fragment of the Epistle to Titus,* en NovTest, 1 (1956) 149s.

METZGER, B.M., *A Reconsideration of Certain Arguments against the Pauline Authorship of the Pastoral Epistles,* en ExpT, 70 (1958-1959) 91-94.

MICHAELIS, W., *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus,* Gütersloh 1925.

MICHAELIS, W., *Pastoralbriefe und Wortstatistik,* en ZNW, 28 (1929) 69-76.

MICHAELIS, W., *Die Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe. Zur Echtheitsfrage der Pastoralbriefe,* Gütersloh 1930.

MICHAELIS, W., *Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift,* Berna 1953.

MICHAELIS, W., *Einleitung in das NT,* Berna [3]1961, p. 232-261.

MICHEL, O., *Grundfragen des Pastoralbriefe: Auf dem Grunde der Apostel und Propheten* (Festschrift für Th. Wurm), Stuttgart 1948, p. 83-99.

MICHEL, O., *Calwer Bibellexikon,* 1959, p. 992s.

MICOU, R.W., *On ὤφθη ἀγγέλοις 1 Tim 3, 16,* en JBL, 11 (1892) 201-205.

MIKLIK, J., *«Si quis episcopatum desiderat» (1 Tim 3, 1),* en «Čas. Kat. Duch.», 73 (1932) 576s.

MINGIOLI, R., *The Idea of Christian Orthodoxy in the Pastoral Epistles,* en «Anglican Theological Review», 21 (Evanston-Ill. 1939) 186-189.

MOODY, D., *The Man of God (2 Tim 3, 17),* en «Review and Expositor», 56, 4 (Louisville-Ky. 1959) 411-416.

MORGENTHALER, R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes,* 1958.

MOULE, C.F.D., *The Problem of the Pastoral Epistles: a Reappraisal,* en BJRylL, 47 (1964-1965) 430-452.

MOULTON, H.K., *Scripture Quotations in the Pastoral Epistles,* ExpT, 49 (1937-1938) 94.

MÜLLER - BARDORFF, J., *Zur Exegese von 1 Tim 5, 3-16: Gott und die Götter (Festg. f. E. Fascher),* Berlín 1958, p. 113-133.

MUNK PLUM, N., *Onesiforus,* en «Teol. Tidsskrift 3 Raekke», 10 (1919).

NÄGELE, A., *Des Joh. Chrysostomus Homilien zu den Timotheusbriefen des hl. Apostels Paulus und die Zeit ihrer Abfassung,* en ThQ, 116 (1935) 117-142.

NÄGELI, TH., *Der Wortschatz des Apostels Paulus,* Gotinga 1905.

NAUCK, W., *Die Herkunft des Verfassers der Pastoralbriefe. Ein Beitrag zur Frage der Auslegung der Pastoralbriefe,* tesis, Gotinga 1950 (manuscrito); confróntese ThLZ, 79 (1954) 124s.

NITZ, H.C., *The Gospel Ministry. Is God's Institution 2 Tim 4, 1s?,* en «Theological Quarterly», 55 (Tiensville-Wisc. 1958) 225-228.

NORBIE, D.L., *The Washing of Regeneration,* en «The Evangelical Quarterly» 34 (1962) 36-38.

OAKLEY, E.H., *Titus and the Acts,* en ExpT, 22 (1910-1911) 564.

OATES, W.E., *The Conception of Ministry in the Pastoral Epistles,* en «Review and Expositor», 56, 4 (Louisville-Ky. 1959) 388-410.

OGARA, F., *«Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri» (Tit 2, 11-15 et 3, 4-7),* en VD, 15 (1935) 363-372.

OKE, C.C., *A Doxology not to God, but Christ,* en ExpT, 67 (1955-1956) 367s.

OLAFSEN, O., *Om oversaettelsen og fortstaaelsen af 2 Tim 3, 16,* en «Norsk teologisk tidsskrift», 9 (1908) 321-333.

OLDFATHER, W.A., - DALY, L.W., *A Quotation from Menander in the Pastoral Epistles?,* en «Classical Philology», 38 (Chicago 1943) 202-204.

OTT, *Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat (1 Tim 3, 1),* en «Pastor bonus», 34 (1921-1922) 499-506.

OTTO, C.W., *Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe,* Leipzig 1860.

PÁRAMO, S. DEL, *Depositum Custodi (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 14),* en «Sal Terrae», 50 (Santander 1962) 556-562.

PASCUAL, B., *El temple efesià d'Artemis i la primera carta a Timoteu,* en «Ann. Sacr. Tarrac.», 1 (1925) 71-82.

PAX, E., ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ *Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie,* Munich 1955.

PENNA, A., *«In magna autem domo...» (2 Tim 2, 20s),* en «Analecta Biblica», 17-18/II (1963); *Studiorum Paaulinorum Congressus 1961,* II, Roma 1963, p. 101-108.

PESCH, R., *«Christliche Bürgerlichkeit» (Tit 2, 11-15),* en *Am Tisch des Wortes* 14, Stuttgart 1966, p. 28-33.

PIEPER, K., *Paulus und sein junger Vikar (Timotheus),* en «Theologie u. Glaube», 27 (1935) 617-619.

PLUMPE, J.C., *Omnia munda mundis,* en «Theological Studies», 6 (Baltimore 1945) 509-523.

PÖLZL, F.X., *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus,* Ratisbona 1911.

RAMSAY, W.M., *The Church and the Empire in the First Century: The Pastoral Epistles an Tacitus,* en Exp. serie 4, vol. 8 (1893) 110-119.

RAMSAY, W.M., *Historical Commentary on the First Epistle to Timothy,* en Exp, serie 7, vol. 7 (1909) 481-494; 8 (1909) 1-21. 167-185. 264-282. 339-357. 399-416. 557-568; 9 (1910) 172-187. 319-333. 433-440.

RAMSAY, W.M., *Historical Commentary on the Epistles to Timothy,* en Exp, serie 8, vol. 1 (1911) 262-273. 356-375.

RENDALL, F., *«Faithful is the Word»,* en Exp, serie 3, vol. 5 (1887) 314-320.

REYNOLDS, H.R., *The Pastoral Epistles,* en Exp, 1 (1875) 296-314. 380-392.

REYNOLDS, H.R., *The First Epistle to Timothy,* en Exp, serie 1, vol. 2 (1875) 59-71. 131-146. 209-226. 317-323. 396-404. 465-471; 3 (1876) 74-80. 142-151. 224-235. 380-398; 4 (1876) 47-55. 191-212.

REYNOLDS, H.R., *The Second Epistle to Timothy - The Last Words of St. Paul,* en Exp, serie 1, vol. 10 (1879) 116-134. 195-215. 291-313. 365-386.

RHIJN, C.H. VAN, *De jongste Literatuur over de schriften des Nieuwen Verbonds: De Pastorale Briefe,* en «Theologische Studien», 4 (Utrecht 1886) 309-322.

RIGAUX, B., *Paulus und seine Briefe,* Munich 1964, p. 151-154.

RIGGENBACH, E., *Zur Auslegung von 1 Tim 5, 13,* en «Neue kirchl. Zeitsch.», 7 (1896) 586-591.

RIST, M., *Pseudepigraphic Refutation of Marcionism,* en JR, 22 (1942) 39-62.

RIVERSO, E., *Il paradosso del mentitore;* en Rassegna di Scienze Filosofiche», Nápoles 1960.

ROBERTS, J.W., *Every Scripture Inspired by God,* en «Restoration Quarterly», 5 (1961) 33-37.

ROBERTS, J.W., *Note on the Adjective after πᾶς in 2 Tim 3, 16,* en ExpT, 76 (1964) 359.

RODHE, S.E., *Gudskunskap och gudstro,* en «Svenks teologisk kvartalskrift», 17 (1941) 34-43.

ROLLER, O., *Das Formular der paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe (Beiträge zur Wiss. vom Alten und Neuen* Test., serie 4, cuaderno 6), Stuttgart 1933.

ROLOFF, J., *Apostolat - Verkündigung - Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen,* Gütersloh 1965, p. 236-271.

ROMANIUK, K., (REICH, E.S.), *Wegweiser in das NT,* Düsseldorf 1965, 104ss.

ROSE, H.J., *The Clausulae of the Pauline Corpus,* en JThS, 25 (1924) 17-43.

ROSIAK, J., *Homo Iesus Christus (1 Tim 2, 5),* en «Homo Dei», 28 (Wroclaw 1959) 38-45 (polaco).

ROWELL, J.B., *The Deity of the Lord Jesus Christus Vindicated,* en «Bibliotheca Sacra», 114 (Dallas-Texas 1957) 70-77.

RÖNSCH, H., *Exegetisches zu 1 Tim 6, 10,* en ZwTh, 27 (1884) 140-146.

RUDOW, TH., *Dissertatio de argumentis historicis, quibus recenter epistolarum pastoralium origo paulina impugnata est,* Gotinga 1862.

RÜEGG, A., *Zur Echtheitsfrage der Pastoralbriefe,* en *Aus Schrift und Geschichte, theol. Abhandlungen... A. v. Orelli gewidmet,* Basilea 1898.

RYRIE, C.C., *Especially the Parchments,* en «Bibliotheca Sacra», (Dallas-Texas 1960) 242-248.

S.L., *Si quis episcopatum desiderat, quid tandem desiderat?,* en VD, 11 (1931) 106-109.

SANDMEL, S., *Myths, Genealogies, and Jewish Myths and the Writing of Gospels,* en «The Hebrew Union College Annual», 27 (1956) 201-211.

SANTOS OTERO, A. DE, *Der Apokryphe Titusbrief,* en ZKG, 74 (1963) 1-14.

SAYCE, A.H., *Were the Pastoral Epistles written by S. Paul?,* en «Bibliotheca Sacra», 79 (Dallas-Texas 1922) 487-491.

SCHELKLE, K.H., *Das NT. Eine Einführung,* Kevelaert 1963, p. 177-185.

SCHEPPENS, P., *De Demonstratione divinitatis Christi ex epistula ad Titum 2, 13,* en «Gregorianum», 7 (1926) 240-243.

SCHLATTER, A., *Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus. Eine Auslegung seiner Briefe an Timotheus und Titus,* Stuttgart [2]1958.

SCHLATTER, T., *Der Rückblick des Paulus auf sein Wirken nach den Pastoralbriefen,* en «Christ und Wissenschaft», 3 (1927) 1-13.

SCHLEIERMACHER, F., *Über den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos. Ein kritisches Sendschreiben an J.C. Gass,* 1807.

SCHLIER, H., *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen,* en *Glaube und Geschichte* (Festschrift für F. Gogarten), Giessen 1948, p. 38-60 (= *Die Zeit der Kirche,* Friburgo [2]1958, p. 129-147).

SCHMID, J., *Zeit und Ort der paulinischen Gefangeschaftsbriefe mit einem Anhang uber die Datierung der Pastoralbriefe,* Friburgo 1931.

SCHMID, J., *Pastoralbriefe,* en LThK, ²8 (1963), 155-158.

SCHMID, J., *Timotheus,* ibidem, 10 (1965), p. 198s.

SCHMID, J., *Titus,* ibidem, 10 (1965), p. 211s.

SCHMITHALS, W., *Pastoralbriefe,* en RGG, ³V (1961) 144-148.

SCHULZE, W.A., *Ein Bischof sei eines Weibes Mann... Zur Exegese von 1 Tim 3, 2 und Tit 1, 6,* en KuD, 4 (1958) 287-300.

SCHWEIZER, E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT* (AThANT 35), Zurich 1959, p. 67-79.

SEDWICK, W.B., *The Authorship of the Pastorals,* en ExpT, 30 (1918-1919) 230s.

SEGOVIA, A., *Un tratado del Card. Toledo sobre la voluntad salvífica de Dios (1 Tim 2, 3-4),* en «Archivo Teológico Granadino», 3 (1940) 43-68.

SHERIFFS, R.J.A., *A Note on a Verse in the New English Bible,* en «The Evangelical Quarterly», 34 (1962) 91-95.

SIEVERS, E., *Die Paulinischen Briefe klanglich untersucht und herausgegeben,* I-III, 1926-1929.

SIMCOX, W.H., *The Pauline Antilegomena,* en Exp, serie 3, vol. 8 (1888) 180-192.

SIMPSON, E.K., *The Authenticity and Authorship of the Pastoral Epistles,* en «The Evangelical Quarterly», 12 (1940) 289-311.

SKILES, J.W.D., *2 Tim 2, 15 and Sophocles Antigone 1195,* en «Classical Philology», 38 (Chicago 1943) 204s.

SLATER, W.F., *1 Timothy 3, 15,* en ExpT, 5 (1893-1894) 64-66.

SOHIER, A., *Je sais à qui j'ai donné ma foi (2 Tim 1, 12 et 4, 8),* en «Bible et vie chrétienne», 37 (1961) 75-78.

SOHN, O.E., *Study on 1 Timothy 1, 3-11,* en «Concordia Theological Monthly», 21 (St. Louis-Mo. 1950) 419-428.

SOUTER, A., *A Suggested Relationship between Titus and Luke,* en ExpT, 18 (1906-1907) 285.

SOUTER, A., *The Relationship between Titus and Luke,* ibidem, 335s.

SOUTER, A., *The Pastoral Epistles; Timothy 1 and 2,* en Exp, serie 8, vol. 6 (1913) 424-438.

SOUTER, A., *The Pastoral Epistles; Titus,* en Exp, serie 8, vol. 7 (1914) 73-76.

SPARKS, H.F.D., *On the Form Mambres in the Latin Versions of 2 Timothy 3, 8,* en JThS, 40 (1939) 257s.

SPENCE, R.M., *2 Timothy 3, 15. 16,* en ExpT, 8 (1896-1897) 563s.

SPICQ, C., *Saint Paul et la loi des dépôts,* en RB, 40 (1931) 481-502.

SPICQ, C., *Si quis episcopatum desiderat,* en RSPT, 29 (1940) 316-325.

SPICQ, C., *Gymnastique et morale, d'après 1 Tim 4, 7-8,* en RB, 54 (1947) 229-242.

SPICQ, C., *Spiritualità sacerdotale in S. Paolo (Lettere pastorali),* Roma 1952.

SPICQ, C., *L'évêque selon les Épîtres Pastorales,* en «Témoignage Chrétien», 8 (1955) 113-121.

SPICQ, C., *La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale. À propos de Tit 3, 4,* en «Studia Theologica», 12 (1958) 169-191.

SPICQ, C., *Pastorales (Épîtres),* en DBS, VII, 1961, p. 1-73.

SPICQ, C., *Pèlerine et vêtements (À propos de 2 Tim 4, 13 et Act 20, 33),* en *Mélanges E. Tisserant* I, Ciudad del Vaticano 1964, p. 389-417.

SPITTA, F., *Über die persönlichen Notizen im zweiten Briefe an Timotheus,* en «Theol. Studien u. Kritiken», 51 (1878) 582-607.

STECKER, A., *Formen und Formeln in den paulinischen Hauptbriefen und den Pastoralbriefen,* tesis (manuscrito), Münster 1966.

STEVENSON, J.S., *2 Tim 4, 13 and The Question of St. Paul's Second Captivity,* en ExpT, 34 (1922-1923) 524s.

SULLIVAN, K., *The Goodness and Kindness of God Our Saviour,* en «Bible Today», 1 (Colegeville-Minn, 1962) 164-171.

SURBURG, R.F., *Pastoral Epistles and Sound Doctrine,* en «Springfielder», 25 (1961) 26-30.

SYNGE, F.C., *Studies in Texts. 1 Timothy 5, 3-16,* en «Theology», 68 (Londres 1965) 200s.

TAUZIN, E., *Note sur un texte de Saint Paul (Essai d'exégèse synthétique),* en «Revue Apologétique», 39 (1924-1925) 274-288.

THÖRNELL, G., *Pastoralbrevens Äkthet,* Göteborg 1931 (confróntese P. GAECHTER, ZKTh 75 [1933] 109ss).

TILLMANN, F., *Über «Frömmigkeit» in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus,* en «Pastor bonus», 53 (1942) 129-136. 161-165.

TINNEFELD, F.H., *Untersuchungen zur altlateinischen Überlieferung des 1. Timotheusbriefes. Der lateinische Paulustext in den Handschriften DEFG und in den Kommentaren des Ambrosiaster und des Pelagius* «Klassisch - Philologische Studien» cuaderno 26), Wiesbaden 1963.

TORM, F., *Über die Sprache in den Pastoralbriefen,* en ZNW, 18 (1917-1918) 225-243.

TORRANCE, J., *Ps. 22 - as used by Christ and St. Paul,* en ExpT, 44 (1932-1933) 382.

TURMEL, J., *Histoire de l'interprétation de 1 Tim 2, 4,* en RHLR, 5 (1900) 385-415.

TURNER, C.H., *1 Tim 6, 12-13:* ἐπὶ Ποντίου Πειλάτου, en JThS, 28 (1927) 270-273.

TWOMEY, J.J., *«I have fought the good fight» (2 Tim 4, 7),* en «Scriptorium», 10 (1958) 110-115.

VAGGAGINI, L., *Timoteo,* en *Enciclopedia Cattolica* 12 (1954), p. 107-110.

VAGGAGINI, L., *Tito,* ibidem, p. 145-147.

VARGHA, T., *Apparuit gratia Dei (Tit 2, 11s),* en VD, 14 (1934) 3-6.

VAUGHAN, C., *Selected Bibliography for the Study of the Pastoral Epistles,* en «Southwestern Journal of Theology», 2 (Fort Worth-Texas 1959) 7-18.

VINE, W.E., *Exposition on the Epistles to Timothy,* Londres 1925.

VÖGTLE, A , *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT* (NtlAbh 16, 4-5), Münster 1936.

WAKE, W.C., *The Authenticity of the Pauline Epistles. A Contribution from Statistical Analysis,* en «Hibb. Journ.», 47 (1948) 50-55.

WALDER, E., *The Logos of the Pastoral Epistles,* en JThS, 24 (1923) 310-315.

WARD, W.H., *An Examination of the Various Readings of 1 Tim 3, 16,* en «Bibliotheca Sacra», 27 (Dallas-Texas 1865) 1-50.

WARREN, M.A.C., *Commentaries on the Pastoral Epistles,* en «Theology», 63 (Londres 1960) 15-19.

WARREN, W., *Note on 1 Timothy 1, 11,* en ExpT, 12 (1900-1901) 431.

WEGENAST, K., *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* (WMANT 8), Neukirchen 1962, p. 132-158.

WEIDINGER, K., *Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese (Untersuchungen zum NT* 14), Leipzig 1928.

WENINGER, F., *Die Pastoralbriefe in der Kanongeschichte zur Zeit der Patristik,* tesis, Viena 1964 (respec. 1966) (manuscrito).

WEPPELMANN, R., *Ein Hochgesang aus dem Munde eines apostolischen Arbeiters (1 Tim 6, 11-16),* en «Pastor bonus», 33 (1920-1921) 419-422.

WETTLER, H., *Die Hauptgrundsätze der Pastoraltheologie, welche die Briefe an Timotheus und Titus auch noch für unsere Zeit enthalten,* en «Theol. Studien und Kritiken», 37 (1864) 329-354.

WHITAKER, G.H., *2 Tim 3, 10s,* en Exp, 44 (1919) 342-344.

WHITAKER, G.H., *«In Season, out of Season»,* en ExpT, 34 (1922-1923) 332s.

WIBBING, S., *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (BZNW 25), Berlín 1959.

WILLCOCK, J., *St. Matt 25, 36; 2 Tim 1, 16-18,* en ExpT, 34 (1922-1923) 43.

WILLIAMS, H.W., *«Let the Women Learn in Silence»,* en ExpT, 16 (1904-1905) 188s.

WILSON, J.P., *The Translation of 2 Timothy 2, 26,* en ExpT, 49 (1937-1938) 45s.

WINDISCH, H., *Zur Christologie der Pastoralbriefe,* en ZNW, 34 (1935) 213-238.

WITSIUS, H., *De vita Timothei,* en su *Miscellaneorum sacrorum tomus alter,* Amsterdam-Utrecht 1700, p. 557-611. Herborn-Nassau 1712.

ZERETELI, G., *Un palimpseste grec du Ve siècle sur parchemin (Epist. ad Tit 1, 4-6. 7-9),* en «Bull. de l'Acad. Roy de Belg., Classe des lettres et des sciences mor. et pol.», serie 5, XVIII, Bruselas 1932, p. 427-432.

ZIEGNER, O., *«Die Gottseligkeit ist zu allen Dingen nütz»: Auslegung von 1 Tim 4, 4-11,* en «Unterw. Gl.», 14 (1939-1940) 101-103.

Abreviaturas:

AnBoll	«Analecta Bollandiana», Bruselas 1882ss.
AThANT	«Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments», Basilea-Zurich 1942ss.

BFCTh	«Beiträge zur Förderung christlicher Theologie», Gütersloh 1897ss.
BHTh	«Beiträge zur historischen Theologie», Tubinga 1929ss.
Bibl	«Biblica», Roma 1920ss.
BJRylL	«The Bulletin of the John Rylands Library», Manchester 1903ss.
BZ	«Biblische Zeitschrift», Friburgo de Brisgovia 1903-1929; Paderborn 1931-1939; nueva serie 1957ss.
BZNW	Suplemento a ZNW (v. después).
DBS	*Dictionnaire de la Bible*, Suplemento, París 1928ss.
DThC	*Dictionnaire de Théologie catholique*, París 1930ss.
Exp	*The Expositor*, Londres 1875-1925.
ExpT	«The Expository Times», Edimburgo 1898ss.
FRLANT	«Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», Gotinga 1903ss.
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig 1897ss.
JbAC	«Jahrbuch für Antike und Christentum», Münster 1958ss.
JBL	«Journal of Biblical Literature», Boston 1881ss.
JEH	«The Journal of Ecclesiastical History», Londres 1950ss.
JR	«The Journal of Religion», Chicago 1921ss.
JThS	«The Journal of theological Studies», Londres 1899ss.
KuD	«Kerygma und Dogma», Gotinga 1955ss.
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo de Brisgovia ^{2}1957-1967.
NovTest	«Novum Testamentum», Leiden 1956ss.
NtlAbh	«Neutestamentliche Abhandlungen», Münster 1909ss.
NTS	«New Testament Studies», Cambridge-Washington 1954ss.
PG	*Patrologia Graeca*, publicada por J.P. MIGNE, París 1857-1866.
PL	*Patrologia Latina*, pub. por J.P. MIGNE, París 1878-1890.
PW	*Paulys Realencyklopädie der Klassischen Altertumswissenschat*, nueva redacción de G. WISSOWA y W. KROLL (con K. MITTELHAUS), Stuttgart 1893ss.
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1941 (1950)ss.
RB	«Revue Biblique», París 1892ss.
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubinga ^{3}1957-1965.
RHLR	«Revue d'histoire et de littérature religieuse», París 1896-1907.
RHPR	«Revue d'histoire et de philosophie religieuse», Estrasburgo 1921ss.
RNT	*Regensburger Neues Testament*, Ratisbona; versión castellana: *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1967ss.
RSPT	«Revue de sciences philosophiques et théologiques», París 1907ss.

RSR «Recherches de science religieuse», París 1910ss.
SAB «Sitzungsberichte der Deutschen» (hasta 1944: «Preussischen», Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Klasse, Berlín 1882ss.
SAH «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», Phil-hist. Klasse, Heidelberg 1910ss.
STRACK-BILLERBECK (H.L. STRACK y P. BILLERBECK), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I-IV, Munich 1922-1928.
ThLz «Theologische Literaturzeitung», Leipzig 1878ss.
ThQ «Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss; Stuttgart 1946ss.
ThR «Theologische Rundschau», Tubinga 1897ss.
ThWb *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* publicado por G. KITTEL, continuado por G. FRIEDRICH, Stuttgart 1933ss.
ThZ «Theologische Zeitschrift», Basilea 1945ss.
TU *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur,* Leipzig-Berlín 1882ss.
VD «Verbum Domini», Roma 1921ss.
WMANT «Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament», Neukirchen 1960ss.
ZKG «Zeitschrift für katholische Theologie» (Innsbruck), Viena
ZKTh «Zeitschrift für katholische Theologie» (Iinnsbruck), Viena 1877ss.
ZNW «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», Giessen 1900ss; Berlín 1934ss.
ZThK «Zeitschrift für Theologie und Kirche», Tubinga 1891ss.
ZwTh «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» (Jena, Halle, Leipzig), Francfort del Meno 1959-1913.

CARTA PRIMERA A TIMOTEO[1]

Salutación epistolar
1,1-2

[1] Pablo, apóstol de Cristo Jesús por mandato de Dios nuestro Salvador, y de Cristo Jesús, nuestra esperanza, [2] a Timoteo, su verdadero hijo en la fe: gracia, misericordia, paz de parte de Dios Padre y de Cristo Jesús, nuestro Señor.

Procediendo conforme a las normas básicas del estilo epis- 1
tolar antiguo, la carta se presenta como obra del apóstol Pablo. La relación con el Apóstol se especifica en un doble sentido, según conviene a los propósitos que el autor tiene al escribirla. Se destaca ante todo la gran autoridad de Pablo, y luego (v. 2) las relaciones de estrecha amistad que lo unen al destinatario de la carta. Decisiva es la plenitud de potestad con que, en su condición de apóstol, Pablo respalda cada afirmación de la carta y garantiza su obligatoriedad y conformidad absoluta con la verdad. Este poder le viene directamente de Dios: «apóstol de Jesucristo por mandato de Dios... y de Cristo Jesús». Con estas palabras se rechaza la idea de que la autoridad eclesiástica descansa en ventajas humanas o en atribuciones personales. Las advertencias, disposiciones y enseñanzas

1. Sumario del contenido en p. 304s.

que proceden de la boca del Apóstol, autorizado así inmediatamente por Dios, deben ser, en consecuencia, elemento imprescindible para la marcha de la Iglesia. Lo que es palabra apostólica, es indiscutible y obligatorio. Si Pablo es apóstol de Jesucristo, y por mandato de Dios, por el mismo hecho es también competente para reglamentar la vida de la Iglesia y la predicación del Evangelio auténtico, en los términos en que lo hace esta carta.

Una insistencia tal en el rango apostólico de Pablo sería difícil de explicar en la hipótesis de que el propio Pablo se dirigiera aquí a quien fue su colaborador de mayor confianza durante años, y debe entenderse en la forma anteriormente indicada [2], como lo requiere el carácter general de las cartas pastorales. Un maestro eclesiástico de época posterior escribe aquí ciñéndose estrictamente al encabezamiento de las cartas paulinas, con lo cual asegura a la palabra del Apóstol autoridad eficaz, para bien de la Iglesia contemporánea de las cartas pastorales. La identificación que hace de sí mismo el Apóstol está destinada a suministrar el fondo pseudoepigráfico de estos escritos, y tiene, en consecuencia, carácter puramente literario, siendo su fin establecer la conexión directa de la Iglesia que aquí habla con los orígenes apostólicos. Esta observación se confirma a lo largo de la carta y vale también para 2Tim 1,1 y Tit 1,1.

Dice mucho en pro de la vivacidad y riqueza de la predicación en los primeros tiempos de la Iglesia, el que ya estas palabras iniciales, pese a su carácter de fórmula fija dentro del estilo epistolar, desemboquen en una profesión de fe. No se menciona a Dios sin que se agregue inmediatamente que él es el «Salvador» [3], predicado que estábamos acostumbrados a oír sólo de Jesucristo. No se pronuncia el nombre de Jesucristo sin que se recuerde lo que este nombre encierra para los creyentes: la esperanza. Dios es salvador y Cristo es esperanza: dos conceptos que aquí se quiere relacionar íntimamente. Dios se mostró en Cristo como salvador, y por eso Cristo es

---

2. Cf. introducción 2/e.
3. Cf. el excursus a 2Tim 1,10.

personificación de toda esperanza. Si Dios es el Salvador, la salvación es segura, y si la esperanza se llama Jesucristo, la esperanza no puede ser una ilusión. En estos predicados de Dios y de Jesucristo resuenan posiblemente tradiciones de sabor litúrgico[4]. Para comprender en qué consiste tal esperanza y cuál es su fundamento, según el concepto de las pastorales, véase especialmente Tit 1,1-3; 3,4-7.

Las cartas pastorales tienen gran interés en destacar las 2
estrechas relaciones y la plena confianza de Pablo en sus colaboradores, o, en otros términos, el contacto directo de la Iglesia con el Apóstol a través de los jefes por él establecidos. Esta relación inmediata es motivo de confianza, porque garantiza, a su vez, la identidad en la predicación. Timoteo es «verdadero hijo (de Pablo) en la fe». La imagen del hijo legítimo, nacido de verdadero matrimonio, tiene por fin ilustrar gráficamente las estrechas relaciones de Timoteo con Pablo. No es posible decir con seguridad si encierra además una alusión a la posible conversión de Timoteo por obra del Apóstol[5] o a su elección para el cargo que ocupa (2Tim 1,6); pero en todo caso equivale a un testimonio oficial —importante para el objeto de la carta— de que Timoteo, el hombre en quien recae la responsabilidad de la Iglesia de Éfeso, es descendencia legítima, pertenece a la fe auténtica, aprobada. La autenticidad o legitimidad se refieren al carácter genuino de la fe que Timoteo tiene la misión de transmitir.

El texto hace suya una declaración de Pablo en 1Cor 4,17 (cf. Flp 2,22), según la cual Timoteo es «hijo mío querido y fiel en el Señor», lo que es tanto como decir: Timoteo está suficientemente acreditado en cuanto se refiere a la rectitud de su fe; el Apóstol mismo da testimonio de ello. Las cartas pastorales parten constantemente de las tradiciones relativas a Pablo, Timoteo y Tito. El tono amable y afectuoso en que el autor habla a sus destinatarios, y en general todos los numerosos pasajes de carácter personal y que rebosan de cordialidad (especialmente en la 2Tim), permiten inferir que en las

4. E. Lohmeyer, ZNW 26 (1927), 158-173.
5. Cf. introd. 1/c.

cartas se quiere además proponer un modelo de lo que han de ser tanto el ejercicio de la autoridad eclesiástica como el simple trato entre los miembros de la Iglesia. Al hablar de la orientación general de las cartas se dijo anteriormente que en ellas cada personaje y cada situación tienen el valor de ideal, de figura ejemplar; la observación vale igualmente para estos detalles. El Apóstol dicta normas, delega, ocupa el puesto de padre, pero no olvida que él mismo es también delegado (v. 1); por eso no habla con arrogancia, sino que emplea, al hablar a su «hijo» y representante, el lenguaje más convincente de la obediencia, el lenguaje que conviene a quienes comparten una misma fe.

A los buenos deseos con que solía principiar toda carta antigua corresponde también aquí un triple deseo, cuyo objeto es, según corresponde a una carta eclesial, lo que los cristianos se pueden desear entre sí: la gracia de Dios, su misericordia que perdona y la paz, fruto de la fe [6]. Este deseo expresa lo que la comunidad ya experimenta y al mismo tiempo ansía, lo que el cristiano sabe que su hermano ya posee, pero anhela lo posea en mayor abundancia. Son todos estos dones de Dios, a quien ahora se designa como Padre, y de Jesucristo, llamado aquí Señor. Padre y Señor son dos términos que expresan tanta confianza como «salvador» y «esperanza» (v. 1). El título *kyrios* (= Señor) no falta nunca en las fórmulas de saludo, de bendición o de agradecimiento de las pastorales [7]. Los deseos con que comienzan y terminan las cartas del NT demuestran que la fe era realmente un lazo de unión entre los cristianos.

---

6. Cf. R.J. Drummond.
7. 1Tim 1,2; 2Tim 1,2.16.18; 2,7; 4,14.22.

1. *Herejía y Evangelio* 1,3-20

Misión de Timoteo: combatir las herejías 1,3-7

[3] Cuando estaba a punto de partir para Macedonia, te rogué
que te quedaras en Éfeso. Así podrías exhortar a ciertas per-
sonas que no enseñaran doctrinas extrañas, [4] ni se preocuparan
de mitos y genealogías interminables, que sólo suscitan especu-
laciones en vez de fomentar los designios de Dios en la fe.
[5] El fin de la exhortación es el amor, que procede de un cora-
zón puro, de una buena conciencia y de una fe sincera, [6] de la
que por haberse desviado, algunos se han perdido en vana
palabrería; [7] pretenden ser maestros de la ley, siendo así que
no comprenden ni lo que dicen ni aquello sobre lo que dog-
matizan.

La carta principia inmediatamente describiendo la situa- 3
ción supuesta. En la introducción general a las cartas se dijo ya lo más importante al respecto, pero es necesario agregar todavía algo para mayor precisión. Por razones histórico-biográficas y en atención al carácter especial (deuteropaulino) de las cartas, los datos relativos a la situación descrita deben entenderse —según se dijo— como parte del marco literario, es decir, se han de incluir en general entre las «memorias de Pablo» [8], destinadas a reivindicar la autoridad apostólica para estos escritos y para su contenido eclesial. Entre los datos hay algunos muy concretos [9], a los cuales, sin embargo, no es posible asignar sitio en la vida de Pablo; son simplemente elementos de la pseudoepigrafía, de los cuales precisamente se sirve el autor, como de recurso literario no desconocido de sus contemporáneos, para procurar a la palabra de la Iglesia la legí-

---

8. K. Romaniuk - E.S. Reich, 106.
9. Por ejemplo, 2Tim 1,15-18; 4,9-18; Tit 1,5.

tima y conveniente autoridad. Aquel maestro y pastor de los primeros tiempos cristianos imita a Pablo lo más «auténticamente» que le es posible, incluso con rasgos concretos de su vida personal. Tales pormenores ficticios, como son la indicación de determinadas situaciones, la mención de nombres, planes, sentimientos personales, etc. (esto vale también para 2Tim), son consecuencia obvia de la intención del autor. Una vez conocidos los principios esenciales que regían en la pseudoepigrafía de los primeros tiempos cristianos, incluso en escritos del NT [10], y sobre todo una vez analizadas las peculiaridades de las pastorales, aquellos pormenores no tienen por qué seguir siendo motivo de incertidumbre, ni mucho menos pretendidos argumentos en favor de la autenticidad paulina de las cartas.

El comentario a los pasajes correspondientes se regirá, en consecuencia, por este principio, a la luz del cual los detalles mencionados aparecen como elementos del arte epistolar destinados a evocar mejor la memoria de Pablo. La naturalidad de sus datos, la relativa cordialidad del tono, el estilo paulino de su lenguaje demuestran no sólo la capacidad literaria del autor, sino la continuidad viva de una tradición orientada hacia Pablo y dominada por su figura. Fue tal la pericia con que este eclesiástico, no obstante hallarse en época posterior a Pablo, realizó su intento de actualizar mediante escritos pseudónimos la palabra del Apóstol, para hacer de ella la norma orientadora en medio de las dificultades de su tiempo, que hasta ahora muchos lo han tenido por el propio Pablo. Pero como él no era historiador, que pretendiera reconstruir situación concretas de la vida del Apóstol, sino teólogo cristiano, que buscaba ofrecer a su generación la enseñanza apostólica (paulina), se expresa al mismo tiempo en forma tan característica como hombre de su época, que en la convergencia de muchos detalles se pone de manifiesto el origen no paulino de su obra [11].

El marco que se da a las cartas con la indicación de determinadas situaciones tiene por objeto, fuera de evocar la memoria de Pablo, presentar un cuadro que sirva de modelo: la

---

10. Cf. introd. 3.
11. Cf. introducción.

serie de detalles concretos, en apariencia históricos, son en realidad situaciones típicas de la Iglesia. Para poder localizar en ellos la palabra de Pablo, se hacen históricos, se especifican, se actualizan. Pero de hecho no son más que situaciones permanentes de la Iglesia de las pastorales, que representa una serie de comunidades que aún no cuentan con organización estable y definitiva, compuestas de miembros pertenecientes a las más diversas categorías, y enriquecidas ya con considerable acopio de experiencias pastorales (positivas y negativas); y al frente de ellas, pastores que deben atenerse a tradiciones ya fijas e invariables y cumplir al mismo tiempo funciones que varían según las circunstancias, y con oportunidades para dar muestras de competencia o para verse expuestos a todo género de peligros. Y todo esto en una Iglesia que se halla amenazada por la herejía y debe, en consecuencia, velar con toda solicitud por la estabilidad en la doctrina, en la disciplina y en la organización general[12]. Este carácter especial de las situaciones descritas en las cartas (en apariencia históricas, pero en realidad sólo hechos ficticios destinados a servir de modelo) se manifiestan en la incongruencia de tales situaciones con el contenido mismo de las cartas[13]. Salta a la vista el contraste entre las situaciones indicadas, de carácter tan concreto y momentáneo, y la aspiración, por parte de las normas impartidas, a servir de orientación estable. En esta forma hay que entender el estilo personal, y en definitiva la forma general que se dio a las cartas. El autor no escribió un tratado contra la herejía ni un manual sistemático de organización eclesiástica, sino que dio a su polémica antiherética y a sus normas prácticas la forma de una carta de Pablo. Con ello hizo explícita la convicción en que se hallaba su Iglesia de ser apostólica y paulina, y declaró el contenido y orientación de la predicación de la Iglesia como los únicos genuinos. El conjunto de la obra muestra cómo el escoger para su obra la forma de una carta de Pablo ofrecía de hecho al autor ricas posibilidades para hacer triunfar sus propósitos y darles categoría apostólica.

---

12. Véase además la observación que precede al comentario de 2Tim 1,3-5.15-18; 4,9-18.

13. Introducción 2/e.

El versículo 3 describe, pues, la situación que sirve de fondo a toda la primera carta a Timoteo[14]. Instruido inicialmente por el Apóstol, cuando aún vivía, Timoteo debe ahora (en Éfeso) poner en juego su iniciativa personal para continuar la obra, pero no sin atender a las indicaciones emanadas de la palabra apostólica, que una vez más se hace oír. Primera preocupación concreta del gobierno de la Iglesia ante la amenaza de la herejía debe ser la de adoptar una actitud vigilante frente al error. Se enseñan «doctrinas extrañas», que son incompatibles con el Evangelio tal como Pablo lo enseña. Ante este hecho, el jefe de la comunidad debe reaccionar prohibiendo e impidiendo tales actividades.

4 Sigue ahora la primera descripción de los errores cuya difusión se trata de combatir; posteriormente se harán otras descripciones, pero siempre en los mismos términos indefinidos[15]. Como primera característica se señala la pretensión de los herejes de llegar por falso camino al conocimiento de la salvación con el resultado de que impiden en sí mismos la realización de los designios salvadores de Dios. Hablando más concretamente, estos tales viven ocupados en «fábulas y genealogías interminables».

El sentido de la afirmación no es claro, pero hasta cierto punto se puede determinar. De los «mitos» se dice expresamente en Tit 1,14 que son «mitos judíos» (cf. Tit 3,9). De esto se puede inferir que se trata de los resultados de una interpretación gnóstica del Antiguo Testamento. De la historia primitiva y de la historia de los patriarcas extrajeron los herejes los elementos básicos para el mito gnóstico, de suerte que el Antiguo Testamento se redujo para ellos a una lista de nombres y a unos cuantos detalles aislados y obscuros (es lo que se observa en los sistemas gnósticos de años posteriores). Algo semejante deben significar las «genealogías». Las listas de familias y personajes que se leen en los libros del AT son el material preferido para las especulaciones gnósticas acerca del más allá (el «verdadero mundo») y para el lenguaje enigmático,

---

14. Dibelius - Conzelmann, 13s.
15. Para su identificación, véase introducción 2/c.

misterioso, con que se hablaba de él. La palabra «mito» no es, por consiguiente, un concepto cualquiera, sino significa ya en el lenguaje común, pero sobre todo en el lenguaje antiherético del cristianismo primitivo, cuentos engañosos y ficciones disparatadas. Los gnósticos trataban de justificar sus divagaciones con textos bíblicos, de los cuales deducían luego mediante interpretaciones arbitrarias nuevos mitos. Precisamente este recurso a los textos bíblicos era lo que hacía que la herejía combatida por las pastorales resultara tan peligrosa y desorientadora.

Lo que los herejes enseñan, con pretendido apoyo en el Antiguo Testamento, se designa como «especulaciones»: es simplemente producto de la fantasía humana, y en realidad inútil para el logro de la salvación, pese a la seguridad con que los herejes la prometen. La misión de Timoteo debe consistir en rechazar todo aquello y en hacer que se acepte, en cambio, la realización de «los designios de Dios», fácil de reconocer por los mismos escritos bíblicos (cf. 2Tim 3,16s). En esto, como en otros elementos de su polémica, las pastorales indican ya la orientación que debe seguir toda lucha contra los herejes, tanto ahora como en tiempos posteriores: la herejía es producto erróneo del pensamiento humano, la predicación de la Iglesia es anuncio verdadero de Dios; se recibió íntegra y se debe transmitir sin falsearla. Las palabras «en la fe» son añadidas como parte de una fórmula.

La norma básica que se establece en el v. 5 se refiere a lo 5
que ha de constituir el objeto de la predicación cristiana en general (Dibelius-Conzelmann). Aunque el término «exhortación» (paraggelia) parece aludir únicamente al v. 3 para precisar a qué debe tender la corrección de los herejes [16], con lo cual se trataría sólo de las advertencias de la autoridad eclesiástica, que son apenas parte del ministerio pastoral, la afirmación significa, sin embargo, que el fin de toda la predicación e instrucción cristianas debe ser el amor, incluso cuando esta instrucción tiene que tomar la forma de corrección. El amor como «fin» *(telos)* de la predicación, o como su fruto, es precisa-

16. Cf. por ejemplo, O. MICHEL, 88s.

mente el polo opuesto al resultado de las intrigas de los herejes, que no conducen sino a divisiones y discordias (1Tim 6,4ss). Profundizando más el sentido de este versículo se debe decir que el amor es, en cuanto meta y motivo de la predicación, criterio permanente para juzgar de la rectitud de ésta; en la proclamación de la palabra evangélica se debe hacer patente el amor.

Este amor, o caridad, supone tres requisitos: un corazón puro, una buena conciencia y una fe sincera. Por «corazón puro» se entiende la lealtad humana; «buena conciencia» es expresión corriente en la filosofía helenística, y las pastorales la emplean para significar la conciencia moral, el distintivo de un cristianismo que se rige por normas precisas [17]. Tal conciencia moral se traduce en la fidelidad a la sana doctrina, en la responsabilidad ante los compromisos adquiridos con el Evangelio auténtico [18]. Se habla, por último, de «fe sincera», porque en los adversarios predomina la hipocresía y la mala fe. La caridad así descrita no puede menos de ser activa, palpable, como lo es la fe sincera, uno de sus requisitos. Se ha hecho notar con razón que la fe, mencionada en un plano de igualdad con el corazón puro y la sana conciencia, aparece aquí simplemente como una «actitud» más del cristiano, lo cual no corresponde exactamente al concepto paulino.

El v. 5 da como orientación para combatir a los herejes
la consigna de dedicarse con ahínco a lo esencial, no a correr
6 en pos de teorías raras, como los herejes. La herejía no es
más «vana palabrería», lo único que puede ofrecer a cambio de la enseñanza de la Iglesia, a cambio de la doctrina auténtica. Cuando el hombre se aparta de esta última, queda entregado a fantasías absurdas y a divagaciones peligrosas. La herejía lleva a los herejes a la perdición y constituye un peligro para la verdadera doctrina. Sus adeptos son aquellos «algunos», de quienes por su situación de extraviados y maestros del error hay que desconfiar. Se muestra aquí ya el estilo que se empleará en el resto de las cartas en la polémica contra los herejes: no

17. Dibelius - Conzelmann, 16s.
18. J. Roloff, 244.

se dice concretamente en qué consiste la herejía, ni se refuta; sólo se la increpa, se rechaza y condena.

Con el mismo método continúa el v. 7 poniendo de relieve 7
la situación contradictoria de los herejes: pretenden ser maestros (de la ley), cuando no saben ni lo que dicen ni por lo que se pronuncian. Pretenden ser «maestros de la ley», en cuanto aceptan el Antiguo Testamento y se basan en él y en cuanto reconocen la ley judía (cf. Tit 1,14). El autor no precisa el cargo que hace a los herejes a propósito de la práctica de la ley, sino que se contenta con formularlo en general en el v. 8b. Quizá consista en su esfuerzo por implantar una ascesis estrecha[19]. En este caso el v. 7 significaría que, a pesar del empeño con que abogan por la observancia de sus prescripciones, no tienen idea del sentido de la ley. De todos modos, el autor de las pastorales declara incompatible tal interpretación de la ley y agrega sus propias razones, de las cuales, sin embargo, tampoco es posible obtener una idea más nítida de los errores del adversario.

Es éste precisamente un rasgo típico de las pastorales cuando se enfrentan con los herejes: no descienden a puntos concretos para refutar objetivamente sus opiniones erróneas; se limitan solamente a reprobar en bloque las «doctrinas extrañas», oponiéndoles la sana doctrina. Quien está en posesión de la doctrina auténtica no tiene para qué detenerse a polemizar con teorías contrarias; le basta con saber que debe reprimirlas. La verdadera doctrina es, en efecto, terminante y no tiene necesidad de acreditarse mediante confrontación con la herejía. No tiene por qué ir a juicio con ésta para demostrar su legitimidad; lo único razonable es que el error desaparezca y deje el campo libre a la sana doctrina. Este concepto de posesión de la verdad, y la actitud consiguiente, no corresponden ni a la mentalidad ni a la manera de proceder de Pablo, y son características del método que se siguió años más tarde para librar a la Iglesia de toda tendencia heterodoxa[20].

---

19. Cf. 1Tim 4,3; Tit 1,14s.
20. Cf. introducción 2/c.2.

Función de la ley mosaica
1,8-11

[8] *Ya sabemos que la ley es cosa excelente, si de ella se hace un uso legítimo,* [9] *o sea, teniendo en cuenta que la ley no está ahí para el justo, sino para prevaricadores y rebeldes, para impíos y pecadores, para profanadores y sacrílegos, para parricidas y matricidas, para homicidas,* [10] *fornicarios, sodomitas, traficantes de seres humanos, embusteros, perjuros, y para cuanto se oponga a la sana doctrina,* [11] *la que se acomoda al glorioso Evangelio del Dios bienaventurado, cuyo anuncio me ha sido encomendado.*

8 Pese a todos los reparos que se proponía hacer al concepto y a la práctica de la ley por parte de los herejes (v. 7), el autor estima necesario afirmar que la ley en sí es buena. Esta declaración no encierra un argumento contra los adversarios, sino que destaca simplemente un punto más, que servirá de base al autor para fijar en los v. 9-10 su propia posición. Así pues, el autor, es decir, el magisterio de la Iglesia afirma que la ley es buena. Se recurre aquí a una frase de Pablo (Rom 7,12.16), aunque no se cita textualmente y se prescinde del contexto original, dentro del cual tales palabras expresan el pensamiento del Apóstol en relación con la validez de la ley mosaica, problema debatido en las cartas a los Romanos y a los Gálatas.

La expresión se emplea aquí en un contexto completamente diverso del de Pablo. Se trata de una frase que se ha convertido ya en dicho corriente («sabemos que...»), y el autor la utiliza como punto de partida para su argumentación contra los herejes. Él no tiene la intención de poner en tela de juicio el valor de la ley como tal: la ley es buena; pero cree necesario cerrar al mismo tiempo el paso a gentes que explican y quieren imponer la práctica de la ley en forma errónea, es decir, no atendiendo a la intención misma de la ley. Son gentes que abusan, que difunden errores, y por eso se hace necesario proceder contra ellos. Como ya se hizo notar, no se dice concretamente en que consistía su error. No parece ser, en todo

caso, su interpretación del Antiguo Testamento en general, caso en el cual el autor respondería en otros términos y no hablaría solamente de la ley y su uso. La ley, pues, exige ser entendida conforme a su sentido propio. Los versículos siguientes precisarán lo que el autor de las cartas quiere afirmar.

Aquí, como en todos los demás casos, el autor cuenta de **9-10**
su parte con la debida ilustración: sólo puede hacer «un uso legítimo» de la ley quien conoce el sentido de aquella afirmación, expresada con tanta naturalidad como si se tratara de la verdad más evidente: ¡la ley no se dio para el justo! Esto no puede significar otra cosa sino que el justo no tiene necesidad de la barrera de la ley, dado que en la fe tiene orientación segura para su conducta y firme sostén para su debilidad. Él está en posesión de la «sana doctrina» [21], y ésta le impedirá toda acción indebida. El injusto, el impío tiene, en cambio, ante sí las prescripciones de la ley y la obligación de respetarlas, aunque de hecho choca continuamente contra ellas. Para él se hizo la ley.

Una lista deprimente de vicios y pecados viene a demostrar cómo donde falta la sana doctrina se abre necesariamente campo ilimitado a la acción de la ley. Llaman la atención el número y la gravedad de los delitos enumerados, algunos de los cuales son en realidad poco frecuentes. Nos hallamos aquí ante un primer catálogo de vicios. Las cartas harán uso frecuente de tales listas, unas veces de vicios, otras de virtudes, que se caracterizan siempre por su forma fija y eran uno de los recursos preferidos para la instrucción moral de la época [22]. Posiblemente a este hecho se deba también el que los vicios enumerados sean de los más graves: tales catálogos estaban destinados a impresionar y atemorizar. Con todo, lo que se solía imitar era sólo el método de instruir mediante tales catálogos, pues la parenesis cristiana contaba ya con los suyos propios, que, si bien en muchos detalles dependen de la ética popular, tanto pagana como judía, contienen otros vicios y siguen un orden distinto del que aquí se ofrece. Es probable que al escoger

---

21. Cf. el excursus a 1,10.
22. Cf. 1Tim 6,4s; 2Tim 3,2-5; Tit 3,3; 1Tim 4,12; 6,11; 2Tim 2,22; 3,10.

pecados de especial gravedad se haya querido indirectamente caracterizar así la moralidad de los herejes.

La lista que ofrecen estos dos versículos parece conservar — y no por simple casualidad — el mismo orden que se observa en otros ejemplares de la literatura antigua, en los cuales se reúnen los delitos contra los dioses y contra los propios padres, considerados como los de mayor gravedad. La segunda mitad, en nuestro caso desde «parricidas», se basa quizá en el orden del decálogo (4.º a 8.º preceptos). Al contexto mismo de la carta se debe probablemente atribuir también el hecho de que, sobre todo en la primera parte, se hayan escogido precisamente aquellos vicios que más se identifican con el desenfreno y la liviandad y que, en consecuencia, insinúan indirectamente la necesidad de la ley [23]. Pero se ve que en las pastorales la forma misma de los catálogos de vicios encierra ya en gran parte un sentido propio, independiente de la clase de personas a que en este caso se refieren las cartas. Buen número de los vicios aquí mencionados no se encuentran en ninguna de las otras listas del Nuevo Testamento ni en las de la literatura extrabíblica, y esto lleva a pensar que las pastorales disponen de una tradición propia. En los catálogos de vicios se muestra además con especial evidencia el acervo de vocabulario y conceptos específicamente helenísticos de que hacen uso las cartas [24]. Esto no significa, desde luego, que no se encuentran también conceptos propios de catálogos paulinos. No se puede pasar por alto, finalmente, cómo el carácter general que presenta la estructura de este catálogo confirma la validez también general que se quiere dar a las cartas, no obstante ser escritos ocasionales [25].

La enumeración termina con una frase que resume el vasto cometido a la ley, dentro de cuyos límites se ha cerrado la puerta a la «sana doctrina». Así se presentan ésta y la ley, hasta cierto punto, como dos polos opuestos. Donde esta doctrina se acepta y prevalecer, allí cumple ella, a su modo, las funciones de la ley, que como tal no debería existir (v. 9*a*).

---

23. A. Vögtle, 16.35.234-237.
24. C. introd. 2/e; S. Wibbing, 86-91.
25. Además de A. Vögtle y S. Wibbing, J. Jeremias; Dibelius - Conzelmann; cf. Strack - Billerbeck i, 810ss.

La ley fue dada para que se imponga donde reina una situación como la descrita en el catálogo de vicios, o, en otras palabras, donde se opone resistencia a la «sana doctrina».

La «sana doctrina».

La expresión nos coloca ante un concepto típico de las cartas pastorales, en el cual se entrevé una mentalidad y un pensamiento teológicos que no son ya los de los demás escritos del Nuevo Testamento. La «sana doctrina» [26], es una locución parenética con marcado sabor de antítesis. Significa la suma de todo aquello a lo cual se debe permanecer fiel, y al mismo tiempo el conjunto de bienes que los herejes han abandonado. Equivale, pues, a una realidad que tiene ante todo función de criterio. Contrariamente a las «doctrinas extrañas» (1Tim 1,3), la «sana doctrina», la «verdadera doctrina» lo es todo. La sana doctrina no implica sólo la integridad de las verdades dogmáticas; elemento inseparable y no menos decisivo es la acción de la Iglesia en general, pero sobre todo en el campo moral [27].

La sana doctrina comprende todo lo que en la lucha contra la herejía sirve de orientación y se debe sostener a toda costa. En este contexto el atributo «sana» es un «concepto normativo» [28] y alude al carácter del Evangelio y de la enseñanza de la Iglesia como extremo opuesto a la herejía. Por el contrario, la situación que se halla en la herejía se describe como «enfermedad» (1Tim 6,4). Así, además del dogma genuino pertenecen también a la «sana doctrina» las ordenanzas prácticas, a ejemplo de las que las pastorales mismas dan en diversos terrenos, como en el de la organización de la Iglesia, o en relación con la familia o la actividad política. La relación inmediata entre doctrina y conducta práctica se considera aquí

26. Además de en este pasaje aparece también en 2Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1; cf. 1Tim 6,3; 2Tim 1,13; Tit 1,13; 2,2.8.

27. Cf. L. Cerfaux, en A. Robert - A. Feuillet, *Introducción* II, p. 472; H.J. Holzmann, 297; V. Hasler, 68.

28. O. Michel, 87.

de mucha importancia, ya porque es fácil observar entre los herejes cómo sus doctrinas erróneas llevan a aberraciones morales, ya porque se trata de conseguir que la vida moral dentro de la Iglesia cuente con normas precisas y alcance un alto nivel, para oponerla como barrera defensiva a la herejía.

La expresión «sana doctrina», empleada para designar el Evangelio o la predicación y acción de la Iglesia, que en él se funda, no se encuentra en Pablo. En el Nuevo Testamento, el concepto «sana doctrina» sólo aparece en las cartas pastorales. Pablo no conoce tampoco el concepto *kerygma,* más estático aún, que muy posiblemente es en estas cartas donde aparece por primera vez. La «doctrina» se califica según su contenido y sus consecuencias: aquí como «sana», allí como necia. El criterio es para las pastorales la apostolicidad. «Sana» es la doctrina, porque corresponde a la palabra recibida de Pablo. Esta doctrina pura, genuina, no corrompida por la palabrería y divagaciones heréticas, es la predicación, la acción práctica y la organización de la Iglesia [29].

11 Las reflexiones anteriores acerca de la ley, cuyo fin es orientar a los fieles, indicándoles dónde empiezan los dominios de la herejía, están de acuerdo con el Evangelio, con el mensaje mismo de Dios, en el cual Pablo tiene la última palabra, dado que a él le fue confiado. Una vez más se garantiza que la carta es digna de todo crédito. La locución tiene marcado carácter de fórmula y está puesta para cerrar la exposición. De ahí la dificultad en precisar el orden de los términos, que en ella simplemente se acumulan. Con «glorioso Evangelio del Dios...» se expresa quizá la manifestación de la gloria que es propia de Dios y que constituye al mismo tiempo el objeto de la esperanza del hombre (Tit 2,13). El epíteto «bienaventurado», aplicado a Dios, procede seguramente del vocabulario helenístico y se refiere a la felicidad que Dios en su naturaleza, oculta a los hombres, posee como propia [30].

---

29. Cf., en la bibliografía, R. Mingioli; R.F. Surburg.
30. Cf., en la bibliografía, W. Warren, O.E. Sohn.

Confesión de Pablo
1,12-17

[12] *Doy gracias al que me ha capacitado, Cristo Jesús nuestro Señor: él me ha creído fiel y me ha encomendado este servicio,* [13] *a mí, que antes había sido blasfemo, perseguidor y ultrajador; pero fui tratado con misericordia, porque actué con ignorancia cuando aún no tenía fe,* [14] *y la gracia de nuestro Señor sobreabundó, con la fe y amor que hay en Cristo Jesús.*

[15] *He aquí una sentencia veraz y digna de toda aceptación: Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores, de los cuales soy yo el primero.* [16] *Pero fui tratado con misericordia, precisamente para que fuera yo el primero en quien Jesucristo demostrara toda su paciencia para ejemplo de los que habían de creer en él en orden a la vida eterna.* [17] *Al rey de los siglos, incorruptible e invisible, al Dios único honor y gloria por los siglos de los siglos. Amén.*

En el v. 11 se indica al destino de Pablo como ministro del Evangelio, prerrogativa a la cual las pastorales dan mucha importancia. Esto constituye propiamente la transición al pasaje siguiente, que contiene una primera y amplia memoria de Pablo (redactada en primera persona), que contribuye a realizar el contacto directo con Pablo que las pastorales tratan de restablecer, y a actualizar de nuevo su autoridad. Aparece entonces la imagen de Pablo tal como las pastorales la desean, destacándose en ella los siguientes rasgos: de una parte la autoridad del Apóstol, superior a toda otra autoridad, y de otra su importancia como «ejemplo» de todo pastor actual, más aún, de todo redimido.

La afirmación del v. 11*b* (Pablo, ministro del Evangelio) **12**
se repite ahora bajo la forma de un himno de acción de gracias. Acción de gracias al Señor, que llamó a Pablo a su servicio, manifestando así públicamente su confianza en él, y le dio además la fuerza para no defraudar tal confianza. Tan bien fundada, tan segura, tan inmediatamente derivada de Dios es

la autoridad del Apóstol, de este Pablo que a través de las cartas habla a la Iglesia actual (a sus jefes responsables). El puesto que ocupa, su condición de ministro del Evangelio, descansan en la confianza que el propio Jesucristo le manifestó. El vigor con que vela por el Evangelio y por las comunidades (prueba de ello son estas mismas líneas) le fue dado por el Señor. Todo lo que él es, lo es exclusivamente gracias a la aptitud y a la misión que recibió directamente de Cristo Jesús (cf. 1Tim 1,1).

13 La tradición paulina de las pastorales conoce, desde luego, el cambio radical que se obró en la vida de Pablo, insinuado en el v. 12 y repetido aquí en detalle. «Las dos etapas de su vida, la que precedió y la que siguió a la conversión, se contraponen aquí en rudo contraste» (J. Freundorfer). Lo que Pablo dice de su vocación gratuita resalta con mayor claridad sobre el obscuro fondo de su pasado. En su vida existe ese cambio total de rumbo, que se obró no por decisión personal ni mediante las propias fuerzas, sino por la misericordia de Dios, y que partió su carrera en dos mitades, un antes y un después. La confianza del Señor (v. 12) recayó no en un inocente, no en un hombre que se hubiera mostrado digno de ella, sino en quien antes había sido «blasfemo, perseguidor y ultrajador». Cuando todavía se hallaba en este estado fue hecho objeto de misericordia.

«Misericordia» es el término exacto para describir la vida y figura de Pablo, porque toda ella es un mosaico de manifestaciones de la misericordia divina.

Con todo, la misericordia no obró en Pablo como en terreno completamente adverso; existía, por así decirlo, cierta disposición negativa. La actitud anterior no era la de quien se halla endurecido en el mal, no era impiedad con rasgos de altanería. Lo que Pablo hacía entonces, lo hacía por ignorancia. En tal ignorancia se ve, aquí como en Act 17,30, cierta excusa. Pese a esta explicación, que justifica una posible intervención de la misericordia divina, queda en todo caso fuera de duda que cuanto en Pablo sucedió, fue obra exclusiva de la misericordia,
14 no efecto de una obligación de Dios: gracia sobreabundante
hizo de él un hombre «con la fe y amor que hay en Cristo

Jesús», es decir, transformó al blasfemo, perseguidor y ultrajador en el cristiano (apóstol) Pablo[31].

Importa detenernos un poco en este punto para recapacitar sobre el carácter propio de las cartas pastorales. En efecto, la confesión de «Pablo» aquí consignada da nuevas luces al respecto, al contrastar, según se dijo antes[32], con lo que Pablo afirma de sí mismo en sus cartas auténticas, no siendo posible, en consecuencia, aceptarla como simple repetición o complemento de lo dicho en éstas. Cierto, el contraste entre las dos etapas de su vida es muy de Pablo, como lo es también la insistencia en el carácter gratuito de su conversión[33] y el recuerdo del furor con que el judío Pablo persiguió en otro tiempo a la Iglesia[34]. Mas los datos están aquí orientados en otro sentido, y no se puede decir que coincidan en todo con las confesiones del Apóstol en las cartas auténticas. Si, por ejemplo, se compara 1Tim 1,12-14 con el recuento que Pablo hace de su pasado en Flp 3,4-9, la diferencia salta a la vista.

Ni en aquel pasaje (Flp 3) ni en Gál 1,13s Pablo quiere dar pie a que su pasado en el judaísmo se considere como etapa de blasfemia, de impiedad, de ignorancia, de infidelidad. El encuentro de Damasco no significó para él en ningún caso la conversión del pecado y la impiedad. Nunca lamenta su permanencia en el judaísmo como si hubiera sido una vida pecaminosa o dominada por el error. Para Pablo son los paganos los que no conocen a Dios[35] y llevan, por eso, una vida de pecado. Mas no los judíos. Por el contrario, ser judío había sido también una noble vocación, de la cual se siente ufano aun después de haber abrazado la fe cristiana, convencido como está de que no es deshonroso para su condición de apóstol el haberse mostrado buen judío, superando en esto a muchos de sus contemporáneos. Cuantas veces recuerda su persecución a la Iglesia, lo hace para probar que en el judaísmo fue digno

---

31. Respecto de la forma verbal *hyperpleonasen* = sobreabundó, cf. HENDENSON.
32. Introducción 4/4.
33. 1Cor 15,9s; Gál 1,13-16.
34. Gál 1,13; Flp 3,6; cf. Act 22,4.
35. 1Tes 4,5; cf. además Ef 4,18; 1Pe 1,14; Act 17,23.30.

de confianza, no para lamentar un pasado impío. Evidentemente, desde el momento en que halló a Cristo, el privilegio de ser circuncidado, israelita, hebreo y fariseo (Flp 3,5) perdió, como cualquier otro privilegio anterior, todo su valor. A partir de aquel instante no cuenta ya sino la gracia y la nueva fe. La conversión es para Pablo el paso del estado de judío, el más noble a que hasta entonces se hubiera podido aspirar, a la condición enteramente nueva, incomparable, pero apenas ahora posible, de estar incorporado a Cristo, de vivir «en Cristo».

Así las cosas, es innegable que nuestro texto ofrece una imagen de Pablo que difiere bastante del concepto que el Pablo histórico tiene de sí mismo, de suerte que resulta muy difícil imaginar en boca del Apóstol mismo la confesión de 1Tim 1,12-14, con su esquema específico y su manera de entender las dos etapas de su vida. Se escribe en una época en que se ha impuesto ya cierta estilización de la imagen de Pablo: la primera etapa, la anterior a la conversión, es la etapa del hombre ignorante, infiel, impío; la segunda es la etapa de la fe y de la caridad, efecto de la misericordia. El pasado de Pablo se describe con las categorías de la infidelidad, de la ignorancia y de la impiedad, como si se tratara de un pagano. En esta forma se hace de él un «ejemplo», un modelo para el convertido, y el proceso de su vida gana en utilidad para la predicación cristiana.

Los versículos siguientes (15-16) confirman esta tendencia a presentar a Pablo bajo rasgos tales que su imagen resulte rica de enseñanzas, elemento utilizable para la catequesis. Como es obvio, a esto se llega sin menoscabo del Apóstol, ya que el proceso de su evolución interior corre a la par con un engrandecimiento de su figura, lo que contribuye a poner muy en alto el concepto de su personalidad. La diferencia con respecto a los pasajes paralelos de las auténticas cartas paulinas llevan en todo caso a la conclusión segura de que en 1Tim se nos ofrece no una confesión personal del Apóstol (forma literaria impuesta por el carácter pseudónimo de la carta), sino un juicio acerca de él (cf. además 1Tim 2,7).

15a Avanzando un paso más en este esfuerzo de las pastorales

por hacer de la imagen de Pablo un paradigma para todo cristiano, el Apóstol es presentado ahora como el primero de los pecadores salvados por Jesucristo. El rango incomparablemente elevado en que este pasaje lo coloca, le conviene no sólo como consecuencia de la autoridad de su palabra apostólica, sino precisamente en cuanto prototipo del redimido. Pablo ejemplifica con su propia vida este principio elemental de la fe cristiana, recordado aquí con énfasis: «Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores.» Son palabras que evocan el pasaje de Lc 19,10: «Porque el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido.» Probablemente en esta declaración de Jesús está el origen de la que nuestro texto ofrece, simplificada, reducida tal vez a fórmula que debía recitarse en alguna profesión de fe [36]. Caso semejante es el de 1Tim 2,6, originado en Mc 10,45. Esta afirmación relativa a la misión y obra salvadora de Jesús reproduce una verdad fundamental de la catequesis cristiana, uno de los axiomas de la fe cristológica. No se podría asegurar que la venida de Cristo al mundo implique y presuponga aquí el pensamiento de la preexistencia; es posible que la expresión signifique tan sólo «nacer», «hacerse presente, ser enviado» [37].

La fórmula con que se introduce el axioma en cuestión, a la cual se dedicarán algunas observaciones en el excursus siguiente, subraya su carácter de verdad conocida de todos. Junto con 1Tim 2,6, este versículo 15*a* constituye para más de un autor el punto central de la teología de las cartas pastorales [38]. Tal afirmación no puede significar otra cosa sino que esta verdad soteriológica y cristológica permanece siempre latente como principio orientador [39]. Propiamente no se la explica. No es oficio de las pastorales instruir sobre los diversos artículos de la fe cristiana, sino recordar esta fe y encarecer la fidelidad a ella. Es lo que precisamente se comprueba al analizar la fórmula «he aquí una sentencia veraz y digna de toda acepta-

---

36. O. MICHEL, 86; cf. H. WINDISCH, 221.
37. H. WINDISCH, 221s, citando a STRACK - BILLERBECK II, 358, a propósito de Jn 1,9.
38. O. MICHEL, 86.
39. Cf. el excursus a 1Tim 3,16, *La cristología*.

ción», empleada no sólo aquí, sino además en otros pasajes, para introducir afirmaciones que en cada caso se consideran de mucha importancia.

«He aquí una sentencia veraz».

Esta fórmula, que refleja bien la mentalidad de las pastorales, aparece en varios pasajes y en contextos diferentes, y se utiliza para introducir con la debida solemnidad o para dar más fuerza a ciertas máximas que se consideran fundamentales. En los cinco pasajes en que se lee [40] se refiere a una frase anterior o a una frase siguiente, que habla de la salvación o de algo que contribuye a afianzar la fe. Presenta la afirmación correspondiente como palabra cierta, digna de fe, y exige que en consecuencia se acepte o se insista en ella [41]. En dos pasajes (1Tim 1,15; 4,9) se completa así: «... y digna de toda aceptación». Su sentido es, pues, claro, y no hay para qué dar importancia a la inseguridad que se nota en la transmisión del texto en 1Tim 1,15 y 3,1, donde algunos manuscritos traen *anthropinos* (= humano) en vez de *pistos*. La adición, que en cuanto al sentido no es sino una repetición, se debe entender como refuerzo de la fórmula misma, explicable por tratarse de una fórmula que sólo consta de un miembro [42]. Hay quien considera la primera mitad como «herencia del judaísmo», y la segunda como «interpretación helenística» [43].

La circunstancia de que una verdad fundamental de la doctrina cristiana se acompañe de una fórmula que le sirve de introducción o la refuerza, llamando la atención sobre su certeza, permite captar mejor la verdadera situación de las cartas pastorales. En 1Tim 1,15 se observa con claridad lo que prácticamente sucede en los otros pasajes: se cita una verdad de

---

40. 1Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2Tim 2,11; Tit 3,8; cf. Tit 1,9.

41. Sobre los diversos matices que puede encerrar el significado del adjetivo *pistos* = cierto, creyente, veraz, conforme a la verdad, fiel, cf. L.P. Foley.

42. O. Michel, 85.

43. W. Nauck, ThLZ 79 (1954) 124.

sentido general, que en cada uno de los pasajes correspondientes debe servir de enseñanza, de argumentos o de norma orientadora, o que a su vez se demuestra con nuevos argumentos o recibe una nueva interpretación. La Iglesia vive del tesoro de una revelación en la que se dispone de un número considerable de pensamientos, refranes, máximas y aforismos para ilustrar o compendiar los puntos más importantes de la doctrina y de la predicación. La fórmula «he aquí una sentencia veraz» alude efectivamente en cada caso a una frase tradicional reducida ya a términos precisos, usada en la catequesis [44].

Cuando las cartas pastorales se valen de esta fórmula para remitirse a tradiciones kerygmáticas, litúrgicas o institucionales, las verdades que evocan no son en realidad nuevas ni diferentes de las que contienen los demás escritos del NT, particularmente los de Pablo. Lo propiamente característico de estas cartas y del concepto que ellas tienen de la doctrina, el *kerygma* y la tradición, es, en cambio, la insistencia en el elemento externo de tales realidades: se cuenta con una sentencia «digna de toda aceptación», con una formulación tradicional que se propone a la aceptación de los fieles y que éstos deben de hecho aceptar, ya que está suficientemente garantizada. La fórmula, en los cinco pasajes en que aparece, es en definitiva la expresión exacta de lo que las pastorales sienten con respecto al curso de la tradición; lo que ante todo se busca es inculcar la certeza de las verdades de la fe, reducidas a frases precisas. En razón de su certeza, y precisamente en la forma concreta que revisten, tienen valor de norma para el presente.

Siendo tales sus características, la fórmula encuadra muy bien en el contexto de cartas para las que el pasado y lo tradicional tienen el máximo valor. Colocada ante la necesidad de consolidarse en su propio ser y de defenderse de la herejía, la Iglesia tiene que apelar a una serie de «sentencias veraces», que se pueden citar, transmitir, utilizar en casos concretos. Para el sentido, poco importa que con la fórmula aquí analizada se quiera introducir una cita o simplemente subrayar un punto

---

44. Cf. Dibelius - Conzelmann, 23s; C.F.D. Moule, *The Birth of the NT*, Londres 1962, 222.

de doctrina; en uno u otro caso se trata siempre de destacar la certeza y eficacia de la «sentencia» citada. Dadas las circunstancias por que atraviesa, la Iglesia, que no dispone todavía de un símbolo de la fe suficientemente elaborado ni de algo que pueda considerarse como suma de su doctrina, comprende que es indispensable contar con un material de enseñanza representado en fórmulas, fácil de utilizar y de transmitir a otros. De esto son testigo las cartas pastorales más que ningún otro escrito del Nuevo Testamento. Las cartas dejan entrever gran aprecio y respeto por los términos mismos en que se formula la tradición de fe: la perfecta conformidad de ellos con la verdad debe llevar a todos a aceptarlos. En el momento actual son la mayor garantía de seguridad, y el futuro hará ver que eran expresión fiel de la verdad [45].

No está por demás mencionar aún una interpretación algo peregrina que se ha querido dar a la fórmula en cuestión. E. Walder cree hallar parentesco entre el lenguaje de las cartas pastorales y la terminología de los escritos joánicos, y opina que el término que hemos traducido por «sentencia», *logos* tiene aquí sentido personal, y la refiere en consecuencia a Cristo, cuya veracidad sería el tema que las cartas proponen. El parentesco aludido, que él tiene por muy verosímil, basado en las expresiones paralelas de Pablo: «fiel *(pistos)* es Dios» [46]; «fiel *(pistos)* es el que os llama» (1Tes 5,24) y «el Señor es fiel» (2Tes 3,3), se confirma — según él — en la interpretación que propone de los pasajes donde se habla de la «Palabra veraz».

La opinión de Walder choca, sin embargo, con varios inconvenientes. Uno de ellos es, por ejemplo, el que en 1Tim 1,15 resulta imposible atribuir a *logos* sentido personal, con lo cual el argumento no tendría ya aplicación en este caso. Por lo

45. Cf. en la bibliografía: H.H. Mayer, 76-79; J.G. Duncan, ExpT 35 (1923-24) 141; L.P. Foley; J.M. Bover, «Biblica» 19 (1938) 74-79; G. Kittel, ThWb iv, 119 con la nota 199; F. Rendall; W.A. Oldfather - L.W. Daly sugiere la posibilidad de explicar los pasajes 1Tim 1,15 y 4,9 como citas de Menandro, *Adelphoe* 955, pero R.M. Grant, «Classical Philology» 60 (1965) 160, rechaza esta idea como inverosímil, sobre todo por tratarse de una fórmula frecuentemente usada en griego; sobre este punto, cf. H.B. Swete, JThS 18, 1916-1917, 1.

46. 1Cor 1,9; 10,13; 2Cor 1,18.

demás, en los otros textos el término tiene sentido plausible, e incluso mejor, si se prescinde de la interpretación personal. De otra parte, sería muy difícil rechazar como infundado lo expuesto anteriormente acerca del carácter de fórmula que tiene la locución y del sentido que, en consecuencia, le hemos dado. Se puede agregar aún que la locución «digna de toda aceptación» se aplica, efectivamente, en más de un caso a personas, como pretende Walder[47], pero que en nuestro caso resulta imposible aplicarla a Cristo, entendiéndola como invitación a que se reconozca su autoridad en vista de las razones que él mismo ofrece.

La exactitud de la frase citada halla confirmación en la 15b
propia persona de Pablo. Él es uno de aquellos pecadores que fueron salvados; más aún, es el primero entre ellos. Causa única de su vocación y salvación fue la misericordia de Dios. De parte de Pablo no existía sino un precedente: un incalculable estado de culpa, del cual parecía imposible poder librarse. El carácter enteramente gratuito de la gracia no se pierde de vista ni aun después de la conversión; «Pablo» sigue siendo el mismo hombre, el que como posesión propia no tiene sino el pecado; por eso puede decir también hoy: «soy yo el primero». La afirmación hace pensar en 1Cor 15,9 y Ef 3,8, donde Pablo se humilla en términos análogos. Sin embargo, en 1Tim 1,15 la expresión «el primero» adquiere, por el contexto mismo, un significado más amplio. De una parte, se reanuda en ella la confesión (no histórica) de «Pablo», consignada en los v. 13-14, con el recuerdo del pasado impío del Apóstol, según corresponde a la imagen que de él quieren presentar las cartas. De otra, la correspondencia explícita entre el «primero» del v. 15 y el «primero» del v. 16 asigna a Pablo una función básica como prototipo en todo el proceso de la redención, concepto que tampoco coincide con el juicio que el Apóstol hace de sí mismo en las cartas genuinas.

La preeminencia de Pablo frente a los demás hombres en 16

---

47. Cf. Dibelius-Conzelmann, 24s; W.A. Oldfather - L.W. Daly, 203, nota 5.

cuanto pecador fue precisamente lo que atrajo sobre él la misericordia de Dios. Del «primero» entre los pecadores, pasó a ser el «primero» de los salvados. Pablo aparece aquí como el representante del don gratuito de la salvación, como el primer ejemplar de la redención de Cristo. A esto se debe el fuerte contraste entre las dos etapas de su vida. Así se tiene en él, como en ningún otro, el modelo más evidente de la obra salvadora de Dios. Además, la figura del Apóstol muestra en esta forma cómo el pecado del hombre, por grande que sea, no es obstáculo, sino, por el contrario, la ocasión para que se manifieste la misericordia divina. El v. 16 hace explícita la intención parenética de esta imagen de Pablo: Pablo es el paradigma de la misericordia de Dios y el modelo de todo creyente. Él es el signo evidente, el ejemplo más elocuente de que se debe tener confianza en la «longanimidad» de Cristo; porque si él, el «primero» de los pecadores, se vio abundantemente enriquecido por la gracia, cuánto más lo serán los que «crean» [48].

Es indudable, después de todo, que en ningún caso se puede hablar aquí de reflexiones del propio Apóstol acerca de su pasado. ¿Qué razones habría podido tener Pablo para detenerse a narrar e interpretar la historia de su vocación a quien había sido por muchos años su colaborador? Pero, sobre todo, lo que este pasaje se propone es casi incompatible con el concepto que el Apóstol tiene de sí. Pablo se consideró instrumento escogido del Evangelio para la salvación de los gentiles, pero nunca el «primero» de los redimidos, en la forma en que este versículo lo entiende: Pablo como «primero» de los pecadores salvados y, en cuanto tal, como modelo ejemplar, garantía para todos los demás. «Jesús como primicia, Pablo como primero después de la primicia» [49]. Ello es simplemente un recurso necesario para lograr la supremacía de la figura del Apóstol, según corresponde a la imagen que de él fabrican las cartas pastorales [50].

Ahora bien, esta sublimación de la propia persona, sobre

48. Cf. además el comentario a 2Tim 4,8.
49. H. Windisch, *Paulus und Christus*, Leipzig 1934, 168.
50. Cf. introducción 4,4.

todo dentro del contexto soteriológico en que aquí se encuadra, es extraña a Pablo [51]. En sus cartas auténticas, el Apóstol nunca se atribuye esta posición clave en el proceso de la salvación. Se trata —para decirlo de una vez— no de una confesión del Apóstol, sino de reflexiones acerca de él.

Esta inaudita exaltación de su figura se compagina, en cambio, perfectamente con el carácter deuteropaulino de las cartas. Con la autoridad de Pablo se encarece la fidelidad al Evangelio genuino y se señala el camino seguro que se ha de seguir. Modelo típico de lo que este Evangelio puede producir, es el propio Pablo; él es el argumento vivo de su eficacia. Además, por la preeminencia que se le asigna («el primero»), tiene plenos poderes para volver con autoridad por los intereses del Evangelio [52]. Quien, en consecuencia, está en posesión de su palabra, como la Iglesia de las cartas pastorales, está en el recto camino y tiene pleno derecho para orientar a la Iglesia en general y para reprimir la herejía, con lo cual no hace más que obedecer a la misma palabra del Apóstol.

Vale la pena observar con qué seguridad se habla aquí: quien, como Pablo, cree en el Evangelio y permanece fiel a él, no errará el camino de la salvación, no perderá la «vida eterna». Si del impío y enemigo de la fe surgió el Apóstol, todo pecador tiene en él la prueba de lo que es el poder de Dios, y suficientes motivos para confiar en su misericordia.

La idea de que precisamente el más eximio testigo de la fe estuvo antes alejado de Dios y sumido en indescriptible estado de culpa, aparece también, y por cierto aplicada a todos los apóstoles, en la *Carta del pseudo-Bernabé* (siglo II). Se dice en ella que el Señor «eligió a sus apóstoles, a los que deberían anunciar el Evangelio, de entre gentes que vivían como nadie en el pecado, mostrando así que él no vino a llamar a los justos, sino a los pecadores» (5,9). En los apóstoles demostró Dios, como en el ejemplo más elocuente, su voluntad salvífica, al compadecerse de los mayores pecadores; después de ellos nadie puede ya abrigar temores, siempre que

51. Contra la opinión de H. WINDISCH, l.c., que pretende dar a Gál 1 la misma interpretación.

52. J. ROLOFF, 240.

«crea en él en orden a la vida eterna» (v. 16). Rasgo típico de las pastorales es, una vez más, el hecho de que ni aquí ni en el resto de las cartas se conoce a otro apóstol que a Pablo. «El primero», en el orden de la redención como en la posesión de la autoridad, es sólo él. Nadie comparte su puesto. Sólo Pablo es para el autor de estas cartas, como para la Iglesia que tras él se oculta, quien garantiza la eficacia del plan salvífico y respalda la pureza del Evangelio y de la sana doctrina en todos sus puntos decisivos; de él provienen las «sentencias veraces» de la tradición común, que son por lo mismo «dignas de toda aceptación».

Sobra decir que tras esta exclusividad y exaltación de Pablo en las cartas pastorales no hay razón para suponer ningún género de polémica contra los demás apóstoles. Las cartas no dan pie para tal suposición; simplemente nos hallamos ante una tradición eclesiástica que se inspira tan sólo en Pablo, pero que no por eso pone en tela de juicio la autoridad de los demás apóstoles. Para decirlo en otros términos, todo esto prueba que la autoridad de Pablo se ha reconocido sin interrupción en aquel sector de la Iglesia [53].

17 Una vez que se ha hecho ver quién es Pablo, no sólo en cuanto a la autoridad y competencia que le corresponde, sino incluso como ejemplo de los redimidos, se concluye con una doxología, con una fórmula de alabanza y acción de gracias. Se dirige a Dios, que manifestó su poder soberano en la misericordia y en la confianza de que hizo objeto a Pablo (v. 12s), y sigue dando pruebas de él al atraer a sí, por boca de este mismo Pablo, a los demás hombres.

Desde el punto de vista del contenido, la fórmula misma no guarda armonía con la ocasión especial a que se debe la alabanza y la acción de gracias. La razón es que el autor no la compuso *ad hoc*, sino que la tomó de la liturgia tradicional. Su estilo propio muestra el origen cultual, y el carácter abstracto de sus elementos lleva a suponer que tan solemne fórmula (aquí como en el paralelo 1Tim 6,15s) no es de origen cristiano, sino que fue tomada del judaísmo helenístico. El sentido

---

53. Cf. introducción 4,3 y 5.

de los diversos atributos divinos que en ella se mencionan debería, en consecuencia, explicarse conforme a la tradición de donde proceden; mas esto ofrece dificultades, porque el horizonte de tal tradición nos es desconocido. Con todo, el sentido básico es fácil de determinar. «Rey de los siglos» (quizá el equivalente al «rey eterno» de Jer 10,10) es Dios en cuanto soberano del mundo y de la historia, que dirige el curso de los tiempos y cuanto en ellos sucede, haciéndolo confluir todo en los designios de su voluntad. Él mismo es la plenitud de la vida y de la luz, superior a todo lo transitorio, inaccesible al contacto directo con el hombre, Dios único. El honor y la gloria le corresponden por naturaleza.

El hecho de que la confesión de «Pablo» (v. 12-16) se cierre con una doxología tan solemne da una idea de la importancia de todo este pasaje. En él no se trata de dar apuntes biográficos del Apóstol, sino de esbozar su imagen, de precisar su función y su papel privilegiado en el proceso de la redención. Él, como «primero» de los redimidos, recibe la misión de alabar a Dios por la confianza que su ejemplo y su palabra inspiran a la Iglesia actual, la cual, guiada por su autoridad, puede superar así las dificultades presentes y reconocer el camino de la salvación, «los designios de Dios en la fe» (v. 4).

C.C. Oke opina que, contra la interpretación corriente, aceptada también aquí, la doxología no se debe referir a Dios, sino a Cristo. Pero su argumentación, basada en el contexto y en algunos lugares paralelos del NT, es poco convincente, dada la inseguridad con que él mismo trata de aplicar a Cristo los términos de la fórmula, que no son específicamente cristianos.

Exhortación y advertencia
1,18-20

[18] *Te dirijo esta exhortación, hijo mío Timoteo, según las profecías un tiempo pronunciadas sobre ti, para que, apoyado en ellas, luches en el buen combate,* [19] *con fe y buena conciencia. Por haberse sacudido esta conciencia, algunos naufragaron*

en la fe; [20] *entre ellos están Himeneo y Alejandro, que yo entregué a Satán, para que aprendan a no blasfemar.*

La confesión de Pablo (v. 12-17) puede considerarse un paréntesis entre los v. 3-11 y 18-20. En los v. 10-11 se dejó sentado el principio de que el Evangelio, la sana doctrina que todos deben aceptar (v. 10-11), no puede ser sino el anunciado en la predicación que se inspira en Pablo y armoniza con su palabra. Aquí, la carta vuelve a las cuestiones prácticas,
18 que reclaman orientación. Las advertencias se compendian ahora en un llamamiento, que se repite varias veces [54] y da unidad de sentido a las diversas secciones de la carta, ordenándolas al fin práctico que toda ella se propone, La «exhortación» apostólica a que Timoteo debe dar cumplimiento le impone en general la obligación de predicar, y en particular la de llevar a efecto las tareas descritas en los v. 3-11 y en el resto de la carta. El título de «hijo», aplicado a Timoteo, se debe entender según lo expuesto a propósito de 1,2 y pertenece a la situación ficticia de la carta.

A lograr este ambiente literario, exigido por el carácter pseudónimo del escrito, contribuyen, igual que las cordiales relaciones personales entre Pablo y Timoteo, los datos concretos que se dan ahora acerca de acontecimientos pasados. Se alude primero al momento (de la ordenación) en que Timoteo recibió el encargo de regir la comunidad de Éfeso (1,3). El autor presupone que sus lectores están al corriente de la forma en que se cumple el rito de la ordenación. A nosotros nos es preciso reconstruirlo. En este caso, el punto de apoyo deberá ser Act 13,1-3. También en la ordenación de Timoteo debieron intervenir, como se describe allí, los llamados profetas de la Iglesia; el v. 18 deja suponer que el rito se llevó a cabo en medio de sus anuncios proféticos, carismáticos [55]. Pero en aquella ocasión todas las previsiones dieron motivo para esperar que Timoteo tendría éxito en su misión: «apoyado en ellos» repite Pablo su recomendación. De aquí se concluye lógica-

---

54. Cf. 4,6.11; 5,21; 2Tim 2,14; Tit 2,15.
55. Cf. comentario a 4,14; 2Tim 1,6.

mente que se trata ante todo de augurios. Los profetas habían anunciado entonces a Timoteo «eficacia sin precedentes en favor de la verdad» (J. Freundorfer), es decir, frutos abundantes en su futura misión pastoral. En la circunstancia a que el relato alude a propósito de la ordenación en los primeros tiempos de la Iglesia, se ha de ver quizá la costumbre de que los profetas expresan indirectamente, bajo la forma de presagios fidedignos acerca de su futuro desempeño, tanto su convicción de la idoneidad del candidato, como sus deseos y oraciones por el éxito de la misión a él confiada.

Una vez en el cargo, el nuevo pastor debe comprender que tales presagios obligan su responsabilidad, al mismo tiempo que son para él apoyo y estímulo. Lo que aquí y en muchos otros pasajes se dice a Timoteo (destinatario ficticio), se entiende como instrucción o exhortación a todo jefe de comunidad. Se evoca el momento en que la Iglesia le confió el cargo, a fin de que el recuerdo de las circunstancias solemnes que acompañaron aquel acto le dé nuevo vigor y lo sostenga en medio de las dificultades presentes.

La tarea, efectivamente, no es fácil. De ella se habla — aquí y en otros lugares del NT —[56] como de «el buen combate»; no se indica explícitamente el campo de batalla, mas por el contexto de la carta se puede determinar con facilidad. Tarea principal es sofocar las herejías, pero las preocupaciones a que dentro de la propia Iglesia dan lugar el culto, la disciplina y otros aspectos semejantes, pueden también recibir el nombre de combate (contra la indolencia, el desorden, la incomprensión). Dentro y fuera hay que superar resistencias, y para todo esto se requieren como armas la fortaleza y la tenacidad. Reserva valiosa son ya los «augurios» iniciales; mas para 19
la victoria final son indispensables aún «la fe y la buena conciencia».

Como en el v. 5, la fe se menciona una vez más en un plano de igualdad con la buena conciencia, quedando así reducida a una actitud más del hombre, comparable a cualquiera otra cualidad humana. Pablo jamás se expresaría en

56. Cf., por ejemplo, Ef 6,10-17; 2Tim 2,3s.

esta forma, fuera de que él nunca caracteriza al cristiano por la «buena conciencia». En lo que sigue, es cierto, se hace cierta distinción en ventaja de la fe: donde se desprecia la sana conciencia, vale decir, la conducta moral que debe distinguir al cristiano, allí se termina por perder también la fe, como se puede comprobar en los herejes. Mediante la metáfora del naufragio se describe el camino de los herejes como un extravío digno de lástima, como un deslizarse incontenible hacia la perdición. En el terreno de la conducta moral habría que localizar, según esto, las raíces de la herejía, y se comprende bien que el indiferentismo o el desenfreno moral de algunos grupos heréticos se haya considerado como su mejor medio de seducción y de hecho haya sido para muchos («algunos») ocasión de ruina.

Otra interpretación habría que admitir, desde luego, si la «buena conciencia» fuera sólo una expresión más para indicar la fidelidad al Evangelio auténtico, entendiendo la «sana doctrina» como objeto de una obligación de conciencia. Es necesario tener presente esta posibilidad, porque las cartas pastorales nunca se quejan directamente de disolución moral, sino de teorías y tendencias ascéticas erróneas[57]. Por otra parte, nada tendría de extraño que estas y otras recriminaciones fueran simplemente uno de los elementos corrientes dentro del estilo de la polémica antiherética; la buena o mala conciencia aludirían directamente a la buena o mala conducta en el terreno moral: la práctica de la herejía va siempre acompañada de la corrupción del hereje. La falsa doctrina no puede menos de conducir a la depravación de las costumbres.

Como se ve, el tema cambia inesperadamente, interrumpiendo la parenesis dirigida a los jefes de comunidades, para ocuparse de los errores de los herejes: lo que más se recomienda al ministro eclesiástico como indispensable para ganar el buen combate, o sea, la fe y la buena conciencia, es precisamente lo esencial de que carecen los herejes por haberlo despreciado, o por no haberlo apreciado suficientemente (cf. también Tit 1,15). Tal descripción e identificación de la herejía

---

57. 1Tim 4,3; Tit 1,14s; cf. 1Tim 5,23.

era para las cartas pastorales parte importante de la instrucción a los jefes de comunidades. Importante es, sobre todo, mostrar quiénes son sus adeptos, porque así los fieles podrán precaverse de ellos, y el responsable de la comunidad no los perderá de vista. Una vez más, el autor no ofrece una exposición objetiva de la herejía, de sus puntos de vista, sino se contenta con señalar sus deficiencias, su camino erróneo.

De los náufragos en la fe, de los que andan extraviados 20
en lo esencial, se mencionan dos nombres. Estos nombres aparecen por segunda vez en la 2Tim (2,17: Himeneo; 4,14: Alejandro), designando sin duda a unas mismas personas. Precisamente la circunstancia de esta doble mención sirve de base para ver en ellos no simplemente figuras simbólicas, sino personajes históricos [58]. Muy probablemente se trata de dos herejes bien conocidos, quizá prominentes jefes gnósticos, que reciben aquí su sentencia de boca del propio «Pablo». Se condensa así en este pasaje el procedimiento de todas las tres cartas: hacen que el Apóstol hable e instruya según lo requieren las circunstancias del momento, y él habla efectivamente y pone en guardia contra los herejes que entonces constituyen mayor peligro, y los juzga. Es ya el mismo método de lucha antiherética que se sigue en la polémica eclesiástica de años posteriores, apoyándose siempre en la autoridad de los apóstoles: en esta forma era posible hallar las herejías gnósticas de mitad del siglo II reprobadas ya y condenadas por Pablo hasta en sus aspectos más característicos, precisamente en las cartas pastorales [59].

Pablo, con la plena autoridad que lo asiste, ha decidido de la suerte de estos dos hombres: los ha «entregado a Satán», vale decir, los ha excluido de la comunidad, no para su perdición, sino para su enmienda. Satán mismo les hará ver su error. Pablo dispone de tal poder sobre el hombre, que lo puede entregar al castigo de Satán. En este castigo es dado suponer sufrimientos corporales, según la descripción que 1Cor 5,5 hace de la obra de Satán. En el caso de Corinto se emplea

58. Para valorar las noticias referentes a personas, véase la observación introductoria al comentario de 2Tim 1,15-18; 4,9-18.

59. Cf. supra, p. 37-39.

la misma locución «entregado a Satán» hablando del castigo de un impúdico, pero allí el castigo parece ser la muerte, última posibilidad que Pablo ve para salvar su alma. Aquí en el 20, en cambio, se habla de un aislamiento destinado a corregir, y sobre todo a castigar las blasfemias que profieren los herejes. Fin del castigo es la enmienda y recuperación de los interesados.

En 1Cor 5,5 se ofrece, pues, un texto paralelo a 1Tim 1,20. Pablo hizo en su tiempo lo mismo que el autor de las cartas pastorales le atribuye aquí. Pero, si se comparan los dos pasajes, aparece en seguida la imagen de Pablo característica de estos escritos. En el caso de Corinto, Pablo, como tratando de justificar una sentencia tan grave cual es la de «entregar a Satán» a un miembro de la comunidad, dado que en vista de su delito no queda otra alternativa, se expresa en estos términos: «Pues yo, por mi parte, aunque ausente en cuerpo pero presente en espíritu, he pronunciado ya mi sentencia, como si estuviera presente, contra el que cometió tal acción. En nombre de nuestro Señor Jesús, congregados vosotros y mi espíritu, con el poder de nuestro Señor Jesús, que ese hombre sea entregado a Satán...» (1Cor 5,3-5). Nuestro texto, en cambio, dice rotundamente: «que yo entregué a Satán». Pablo mismo, por decisión propia, hace uso de su poder y dispone en forma tan grave de la suerte del hombre.

En la primera carta a los Corintios se nota el cuidado por poner de relieve que Pablo cuando pronuncia la sentencia obra en común con la Iglesia local, pese a encontrarse lejos de ella, y que es el Señor quien da eficacia a este juicio de toda la comunidad. De todo esto no hay la menor huella en el pasaje de la carta a Timoteo[60]. La preeminencia y la autoridad exclusiva de Pablo, que aquí se pone de relieve una vez más, dejan ver, por comparación, su carácter deuteropaulino. Los intereses de una época posterior exigía que Pablo apareciera ante la Iglesia como autoridad que está absolutamente por encima de ella, posición que él mismo nunca se atribuyó. Así se da a su palabra toda la eficacia que necesita tener en

60. Cf. además H. WINDISCH, *Paulus und Christus*, Leipzig 1934, 187.

el momento presente, ya que en su proceder han de aprender los responsables de la comunidad cómo deben actuar con los herejes.

2. *Instrucciones relativas al orden interno de la Iglesia* 2,1-3,16

Después de haber encarecido la fidelidad a la sana doctrina, de haber puesto en guardia frente a la herejía, haciendo ver en general sus peligros, y de haber evocado ampliamente la memoria de Pablo en el capítulo primero, la carta inicia ahora, sin cuidarse de establecer la relación con lo anterior, una nueva sección (2,1-3,16), más amplia, completa en su sentido, en la cual se trata con normas precisas otro de los grandes temas de las pastorales: el orden interno de la Iglesia. Se da un número considerable de reglas, cuya razón y fin se señalan como conclusión de todo el pasaje: «que sepas cómo hay que portarse en la casa de Dios, que es la iglesia del Dios viviente» (3,15).

La Iglesia, como casa de Dios que es, tiene necesidad de un orden doméstico propio, que aquí se nos propone en la forma corriente de los catálogos de deberes familiares y de las instrucciones relativas a los deberes de estado[61]. Tales catálogos determinan las obligaciones y derechos que los individuos y las diversas categorías de personas tienen «en la casa». Fuera de aquí se leen también en Ef 5,22-6,9; Col 3,18-4,1; 1Pe 2,13-3,7; Tit 2,2-10. El autor quiere expresamente comparar el buen orden dentro de la Iglesia con la disciplina doméstica de la familia (1Tim 3,4-5.12), y da pruebas de sentido práctico al ordenar lo que es necesario. La Iglesia ha entrado ya en su fase definitiva de consolidación, y debe pensar en la manera de lograr una estructura estable. El orden y la marcha de la vida de la comunidad no pueden seguir siendo, como en los primeros tiempos, fruto del entusiasmo carismá-

---

61. Cf. K. WEIDINGER; DIBELIUS - GREEVEN, *An die Kolosser, Epheser, An Philemon,* Tubinga 1953, 48ss.

tico del momento. Se necesita la norma precisa, la advertencia y el sentido de la obligación, para evitar que todo se eche a perder. Las cartas pastorales son un ejemplo de los primeros esfuerzos por dar a la Iglesia primitiva una legislación completa, esfuerzos que cristalizarán ante todo en las llamadas ordenanzas eclesiásticas.

No se trata, evidentemente, de normas inventadas por el autor. Él toma de la tradición eclesiástica tanto sus modelos de legislación como sus listas de virtudes y, al entregarlas a la comunidad como salidas directamente de la boca de Pablo, atribuye su origen al Apóstol. «En esta forma se sanciona la organización eclesiástica con la autoridad apostólica, y ésta, a su vez, con la tradición kerygmática» (Dibelius - Conzelmann, 28). En lo que se utiliza de tradición legislativa en formación se adivina la mano, pero al mismo tiempo la atmósfera eclesiológica de la Iglesia de las pastorales.

La primera parte de esta disposición jurídica gira en torno a cuestiones relativas al culto (2,1-15) y a las funciones del obispo (3,1-7) y del diácono (3,8-13). No es de esperar, desde luego, que estos problemas se traten exhaustivamente; sólo algunos pocos puntos de vista se fijan en forma terminante. Un solemne himno cierra este conjunto de normas, dándoles aún mayor unidad. Con 2,3-7 se introduce, sin embargo, una digresión, destinada a explicar por qué se recomienda la oración y a sostener el carácter peculiar de la carta. Dentro de la forma de ésta, las normas dadas desempeñan el papel de modelos a los cuales deben atenerse los pastores al hacer sus propias instrucciones, dado que se trata de «orientaciones apostólicas».

La oración litúrgica
2,1-7

[1] *Ante todo, recomiendo que se hagan peticiones, oraciones, súplicas, acciones de gracias por todos los hombres:* [2]*por los reyes y por todos los que ocupan altos puestos, para que podamos llevar una vida tranquila y pacífica con toda religiosidad*

y dignidad. [3] *Esto es cosa excelente y agradable a los ojos de Dios, nuestro Salvador,* [4] *que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad.*

[5] *Porque Dios es único, y único también el mediador entre Dios y los hombres: Cristo Jesús hombre,* [6] *que se entregó a sí mismo como rescate por todos, testimonio dado a su debido tiempo.*

[7] *De este testimonio he sido yo constituido heraldo y apóstol —digo la verdad, no miento—, y maestro de los gentiles en la fe y en la verdad.*

Lo primero que se recomienda es la oración litúrgica, des- 1
crita mediante una serie de términos más o menos sinónimos. La oración debe hacerse «por todos los hombres». Este carácter general de la oración se basa en la voluntad salvífica de Dios, que es universal y se hizo patente en el hecho de que el mediador único se entregó «por todos» (v. 5s). En esto se revela una conciencia universalista de la Iglesia primitiva, cuidadosa de evitar todo concepto egoísta de la salvación, que pudiera despertar la idea de ser posesión exclusiva de un grupo privilegiado.

No se determina dentro de qué actos litúrgicos se debe hacer la oración. J. Jeremias afirma: «Más exactamente, en la celebración eucarística, ya que todas las reuniones de las primitivas comunidades cristianas tenían este carácter»; cf. G. Holtz. Tampoco en el resto de la sección se habla más que de elementos aislados de los actos de culto (instruir, escuchar, aprender), pero es evidente que la enumeración no pretende ser completa, ni en éste ni en otros puntos.

Expresamente se insiste en que se ore por las autoridades 2
del Estado; es ésta una práctica común entre los primeros cristianos, de la cual se sienten pruebas abundantes. Por «rey» se entiende el emperador romano. El plural deja abierto el camino a las distintas posibilidades que puede tener la aplicación concreta de esta súplica. Los que «ocupan altos puestos» son los órganos subalternos del régimen imperial. Sin embargo, quizá sea del caso entender esta mención de los reyes y de los que ocupan altos cargos como detalle espontáneo de la oración por

«todos los hombres», dada la costumbre que existía de no hablar de un pueblo sin hablar al mismo tiempo de sus autoridades, ya que ambos constituían una sola unidad; la oración por todos sería entonces «lo esencial de esta recomendación, a lo cual se agregó luego, como cosa obvia, la mención de la autoridad»[62].

La oración por los representantes del poder civil se impone como obligación general, sin limitaciones de ningún género. Se pide para ellos que Dios los guíe y les sea propicio, sin tener en cuenta la religiosidad o moralidad de su vida personal y, por tanto, también independientemente de su actitud hacia las comunidades cristianas y de los sentimientos personales del orante con respecto a quienes para él concretamente representan la autoridad[63]. Esto prueba que, al menos por instinto de conservación, se guardaba lealtad a la autoridad civil. Los apologetas cristianos del siglo II llamarán expresamente la atención de los emperadores sobre este hecho (cf. también Tit 3,1). El fin inmediato de tal oración no es la conversión de los gobernantes, sino su bienestar, y con él la contribución a la tranquilidad pública. Los términos mismos («por todos los que ocupan altos puestos») no permiten pensar otra cosa.

La oración por los gobernantes redunda, después de todo, en beneficio de los mismos fieles, y es precisamente éste el motivo que se les da. Fruto de tal oración es, en efecto, una situación tranquila y ordenada, dentro de la cual la comunidad podrá practicar la religión con dignidad en medio de una «vida tranquila y pacífica». No se pretende con esto que la pública profesión de lealtad al emperador atraiga a la Iglesia su benevolencia y protección, en forma de tolerancia o de libertad religiosa, sino se considera que la prosperidad del Estado y el orden público son requisitos importantes para evitar dificultades en la práctica de la «religión»[64].

---

62. H.W. BARTSCH, 35s.40.

63. Recomendaciones análogas en Rom 13,1-7; 1Pe 2,13-17.

64. Cf. excursus a 1Tim 4,8; H.W. BARTSCH no cree hallar «relación directa entre la vida pacífica y la oración por la autoridad»... A propósito de este texto y de la historia de la oración por las autoridades en los siglos siguientes, véase A. BLUDAU.

«Burguesía cristiana».

Las cartas pastorales dan en general gran importancia a que se evite toda perturbación del orden, así dentro como fuera de la Iglesia, porque el orden es indispensable para la «religiosidad» y la estabilidad de los fieles en particular y de la comunidad. La normalidad, la situación tranquila, pacífica, se consideran un bien inapreciable.

El autor, o la mentalidad eclesiástica que él representa, piensan constantemente en los muchos cristianos que necesitan de apoyo para permanecer fieles en la fe. Una «vida tranquila y pacífica» no es un ideal específicamente bíblico, sino una aspiración de todo ciudadano, pero aquí significa un estado de tranquilidad que garantice la prosperidad constante de la Iglesia, que no oponga obstáculo a la fe. La dura escuela de la persecución y el martirio (2Tim) es el ideal para el Apóstol y para sus delegados en la dirección de las comunidades, no para el común de los cristianos. Las pastorales conocen (o anhelan) tiempos en que la fe y la «religiosidad» se ven libres de tales pruebas. Describen «el ideal de la vida cristiana, que consiste en una actitud de temor reverencial ante Dios y de comportamiento digno ante los hombres» (J. Freundorfer); dan la máxima importancia a que «las comunidades conserven y fomenten la paz y gocen así de la debida prosperidad... bien vistas por Dios y por los hombres» (J. Jeremias).

Se ha hablado de estas aspiraciones de las pastorales como de «el ideal de la burguesía cristiana», haciendo notar el contraste con textos paulinos como el de 2Cor 11,23-33 [65]. La diferencia, en efecto, no se puede desconocer, y se explica en último término por la situación propia de las pastorales [66]. La gran novedad, por otra parte comprensible, consiste en que con el tiempo se ha llegado a no insistir tanto en la separación, en el distanciamiento que implica la fe. Las exigencias de la vida cristiana se interpretan en tal forma que el hacerse

---

65. DIBELIUS - CONZELMANN 32s.
66. Cf. introducción 2, *f*.

cristiano no aparezca ya como un grave riesgo, sino como un estado «normal», aceptable; para ello se evita todo lo que pueda ser causa de tensión con los extraños. «Digno de atención es cómo aquí, en contraste, por ejemplo, con el Apocalipsis, surge la idea de un cristianismo que puede avenirse con el mundo. La vida burguesa es el ambiente en el cual los principios de la vida cristiana deben adquirir realidad concreta y convertirse en cristianismo para el mundo[67].

Tal es el propósito de las pastorales en sus exhortaciones morales y cuando descienden a detalles minuciosos de la vida real[68]. Se muestra la vida cristiana bajo rasgos que la identifican casi con la conducta «normal» de un buen ciudadano. Obsérvese al respecto el contenido de los catálogos de deberes, virtudes y vicios, y la frecuencia con que se emplean términos como «sensatez, honradez, piedad, sana doctrina, sana conciencia». Si se establece comparación con los demás escritos del NT, es innegable que estos conceptos son los que predominan en las pastorales. Son las huellas de tiempos nuevos, que traen consigo nuevas posibilidades para la fe. Pese a que en muchos aspectos coincide con una mentalidad pragmatista, «oportunista», esta nueva época presenta dos características inconfundibles: se nutre intensamente y se inspira en la propia predicación de Cristo, y al mismo tiempo reduce (en 2Tim) el campo de sus aspiraciones en tiempo de persecución, limitándose a lo estrictamente esencial, según corresponde a este concepto que se tiene de la fe. Sin duda, también la vida cristiana se inspira inmediatamente en la cruz, pero esto no impide que se le proponga como un ideal de carácter «cristiano-burgués», que, fuera de estimular y hacer más asequible su realización, es elemento inseparable de todo esfuerzo por estructurar determinado estado de vida, cosa que para la Iglesia del tiempo de las pastorales era ya de urgente necesidad[69].

Lo dicho no tiene nada que ver con un «aburguesamiento» del cristianismo en sentido peyorativo, pero tampoco se puede negar que encierra este peligro, si se pierde de vista que la

67. H.J. Holtzmann 307.
68. Cf. comentario a 1Tim 2,15; 3,4-5.12.15.
69. Cf. también el exc. a 1Tim 4,8, p. 531ss.

reducción de los horizontes se debió a circunstancias muy precisas, de las cuales no podían prescindir las pastorales. Desde el momento en que con su concepto «burgués» de la fe las pastorales tratan de influir en la conducta externa y de favorecer la buena reputación de los cristianos [70], es obvio contar también con cierta «consideración al mundo pagano en que viven, el cual, como es natural, juzga de ellos ante todo por lo que aparece al exterior, pues es ahí donde se hace palpable el cristianismo» [71].

Para captar el sentido de la recomendación hecha en el v. 1 es necesario tomar en cuenta todavía otra cosa. Si la comunidad cristiana debe apoyar a las autoridades constituidas, e incluso orar por ellas, si se preocupa de lo terreno hasta el punto de sentirse en la obligación de velar por la conservación del orden vigente, y atribuye a la tranquilidad pública tanta importancia para el crecimiento de la Iglesia, es razonable suponer que en todo se oculta una polémica, al menos indirecta, contra los herejes gnósticos. Autores como W. Foerster [72] lo dan por seguro e interpretan el texto en consecuencia. El concepto «eusebeia (piedad)», que hemos traducido por «religiosidad», tendría entonces el sentido puramente helenístico de acatamiento a las normas establecidas [73]. Los gnósticos, en efecto, desconocen la autoridad constituida y rechazan sus disposiciones, además de que, como ya se ha dicho, consideran a una parte de la humanidad irremediablemente perdida [74].

Así las cosas, la oración por todos los hombres y el reconocimiento de la voluntad salvífica universal de Dios (v. 4) fijan la posición cristiana. «Para el autor, la voluntad salvífica universal de Dios, la oración por las autoridades y una vida tranquila son cosas inseparables, precisamente porque son los tres elementos que los adversarios rechazan» [75]. Es, pues, vero-

---

70. Cf. Tit 2,5.8-10; 1Tim 5,10.
71. A. Vögtle 55s.239; J. Belser 77.259.
72. W. Foerster 215.
73. Como crítica a esta opinión véase el exc. a 1Tim 4,8.
74. Introducción 2, *c*.
75. W. Foerster, 1, *c*.

símil que estos versículos sean efectivamente de carácter antignóstico, si bien hay que admitir que en las pastorales no siempre es posible separar con seguridad las afirmaciones en que se combate directamente a los gnósticos, de aquellas en que sólo se recuerdan los principios cristianos en general. Indiscutible es, en todo caso, que aquí se expresa una actitud positiva del cristiano frente al mundo, enteramente contraria a la que propugnan y practican los gnósticos.

3 Se indican ahora, en consecuencia, las razones en que se funda el carácter ilimitado de la oración cristiana. La súplica y la acción de gracias por todos los hombres son expresión de la fe en la voluntad salvífica universal de Dios (v. 4), y esta fe da sentido a tal oración y la hace «excelente y agradable a los ojos de Dios». Este concepto (expresado también en 1Tim 5,4) es conocido en el AT, en el lenguaje religioso de la época y en la primitiva literatura cristiana, y emplea un vocabulario que es de uso corriente cuando se habla precisamente de la obediencia a la voluntad de Dios[76]. Tal obediencia tiene aquí el sentido que le da san Juan Crisóstomo al explicar el texto: «Imita a Dios: si él quiere que todos los hombres se salven, es justo orar por todos»[77]. La oración por los incrédulos es buena y grata a los ojos de Dios, porque coincide con su voluntad de que todos los hombres se salven[78].

4 Como se ve, en este pasaje se habla de la voluntad de Dios en cuanto designio de salvación universal. Las expresiones usadas, no menos que la insistencia explícita en este aspecto concreto, dan a suponer que también aquí, pese a que la idea en sí nada tiene que ver con el gnosticismo, se trata de un ataque directo a éste. Contra la clasificación que los gnósticos hacen de la humanidad en dos categorías, la de aquellos que por naturaleza se salvan (o se han de salvar) y la de los que también por naturaleza están destinados a perderse, se insiste aquí en que Dios es salvación para todos los hombres. No sólo

---

76. Cf. J.W. Bartsch 30-32.

77. *In 1 Tim homil.* VII 2; PG 62, 536.

78. A propósito del atributo divino «nuestro Salvador», que se justifica por el empleo del verbo «salvar» en el versículo siguiente, véase el exc. a 2Tim 1,10.

los que, según el concepto gnóstico, son «pneumáticos» por naturaleza o por herencia, llegan al conocimiento *(gnosis;* cf. 1Tim 6,20) de la salvación; a todos es posible, y Dios así lo quiere, llegar «al conocimiento *(epignosis)* de la verdad». Una *gnosis* (conocimiento de la salvación) accesible a todos es enteramente contraria al gnosticismo, y si aquí, como en otros pasajes [79], es afirmada con insistencia, no es seguramente una simple casualidad. El Evangelio no admite que se establezcan diversas categorías entre los hombres desde el punto de vista de la posibilidad de salvarse. Tales especulaciones heréticas, sectarias, fueron rechazadas siempre por la Iglesia como incompatibles con la grandeza y misericordia de Dios y con la universalidad de su plan salvífico.

Si en la expresión «conocimiento de la verdad» se da alguna importancia al elemento racional, sería sólo desde el punto de vista antiherético, ya que las pastorales no pretenden inculcar en ningún otro pasaje un acceso racional al mensaje cristiano, sino que insisten sólo en su aceptación y en la fidelidad a él. La «verdad» de que aquí se habla «no se limita simplemente al contenido teórico», sino que implica su «realización»; el conocimiento es al mismo tiempo «reconocimiento y aceptación» (Dibelius-Conzelmann), y «comprende tanto el creer como el obrar» (J. Freundorfer). Conocer la verdad significa abrazar la fe y seguir el camino que ella señala, o, como se dice en Hebr 10,26, convertirse a la fe en Cristo. Este «conocimiento» tiene, en consecuencia, valor de término técnico y designa «la profesión cristiana, que se funda en la recta doctrina y se manifiesta en la conducta». Dada la tendencia polémica de las pastorales sería imposible no ver en esto además una insistencia, muy propia de las cartas, en el «carácter doctrinal» del cristianismo [80].

Así, pues, en los v. 3-4 la universalidad de la voluntad salvífica de Dios no queda reducida a una simple convicción teórica, como dogma opuesto a las enseñanzas gnósticas. De tal convicción, en efecto, se desprende una responsabilidad para

---

79. 2Tim 2,25; 3,7; Tit 1,1.
80. M. Dibelius, Ἐπίγνωσις ἀληθείας, 176s.

todos, para cada miembro de la comunidad cristiana, y no tan sólo para quienes están al frente de ella. Cuando la comunidad ora y ofrece acciones de gracias por todos los hombres, cumple una función de representante e intercesora de la humanidad. El creyente piensa y obra tratando de imitar la conducta de Dios, manifestada en su Hijo [81]. Basado en el v. 4, Teofilacto (siglo XI) hace la siguiente exhortación: «Si él (Dios) quiere que todos los hombres se salven, también tú debes quererlo, e imitar así a Dios» [82]. En todo esto no han de ser, pues, las necesidades o dificultades humanas las que dan la pauta. La norma definitiva debe ser la conducta misma de Dios [83].

5 La unidad de todos los hombres desde el punto de vista del plan salvífico de Dios tiene su razón última en el hecho de que Dios es único, y único también el mediador. También bajo este aspecto es inconciliable el pensamiento cristiano con las ideas gnósticas: no existen dos dioses, el demiurgo y el Dios supremo, dueño cada uno de una porción de la humanidad, ni hay razón, en consecuencia, para decir que los «pneumáticos» poseen una naturaleza distinta que les asegure la salvación. No hay más que un solo Dios, el cual desea la salvación de todos por igual. En el proceso de la redención sólo interviene el mediador único, Jesucristo, y no hay lugar para los innumerables mediadores y seres intermedios que dentro del mito gnóstico actúan en el drama de la salvación y de la condenación, ni para ninguna otra entidad a la que se pretenda dar categoría de mediador o de redentor. El concepto de «mediador», que aparece muy pocas veces en el NT [84], tiene, a juzgar por su historia, mucha importancia, y alude a la universalidad de la redención, que se extiende a la totalidad de los seres creados.

---

81. Véase, por ejemplo, Mt 5,48; Flp 2,5; Tit 3,2ss.
82. TEOFILACTO, PG 125, 32.
83. J. TURMEL ofrece la historia de la exégesis del v. 4, incluyendo la del problema dogmático con él relacionado, desde el Pseudo-Justino hasta principios de la época actual; a propósito de los v. 2-4 véase además E. LIPINSKI; A. SEGOVIA.
84. Gál 3,19s, aplicado a Moisés; Heb 8,6; 9,15; 12,24, aplicado a Cristo.

La especial insistencia en la humanidad de Jesucristo es el punto culminante de este versículo y explica su condición de mediador: este mediador es hombre, se encuentra, por tanto, en nuestro propio terreno[85]. No se podría decir con seguridad si esta insistencia en la naturaleza humana de Jesucristo está destinada a reprobar ideas docetistas de los gnósticos en materia de cristología y soteriología[86]. De todas maneras, con esta explicación que se hace de la mediación se subraya la realidad histórica de la salvación en Cristo, idea que se hace más explícita en el versículo siguiente[87].

De «Cristo Jesús hombre» se quiere hablar en concreto 6
cuando se recuerda que él (al morir) se entregó para redención de todos (cf. Tit 2,14). En cuanto al origen de estas palabras, provienen seguramente de la misma tradición que conservó el pasaje relativo al Hijo del hombre en Mc 10,45 (= 20,28). Según J. JEREMIAS, «Judaica» 3 (1947) 260s, son la versión grecizante del *logion* que en Mc 10,45 está redactado en forma semítica. Todo parece indicar que en los v. 5-6 tenemos una fórmula tradicional relativa a Dios y a Cristo, usada en la predicación o en la liturgia cristiana. Contiene una cristología que no hace mención de una preexistencia de Cristo y pone todo el acento en la mediación, realizada en la entrega de sí mismo para reconciliación nuestra. Al llamar la atención sobre el carácter único de este mediador (v. 5), se pone de relieve su absoluta supremacía[88].

El uso del *logion* en este pasaje se debe a la palabra clave «todos» y al hecho de que esta palabra halla en él su confirmación. En esta amplia base soteriológica se apoya la exhortación a orar «por todos los hombres» (v. 1), dado que con tal oración los cristianos contribuyen a la realización completa del plan salvífico de Dios. El derecho y la obligación de orar por todos se basan, pues, en razones indiscutibles.

La locución «testimonio dado a su debido tiempo» es

---

85. Véase más adelante el excursus a 1Tim 3,16.
86. H. WINDISCH 229, no lo cree así.
87. Cf. en la bibliografía: J. ROSIAK; H. WINDISCH 216-218; F. DENK ofrece una historia completa de la exégesis del v. 5.
88. Su «condición divina»: DIBELIUS - CONZELMANN y H.W. BARTSCH 33.

quizá también parte de la fórmula, y se puede considerar como dependiente del verbo «entregó (dio)» (v. *6a)*. Se trataría entonces del testimonio *(martyrion)* de Jesucristo mismo, o bien, como aposición a los v. 4-6a, del testimonio de Dios, o, lo que parece preferible, del testimonio de la predicación cristiana. En este último caso se trataría del anunciado que los misioneros han hecho de tales verdades. Sea lo que fuere, en ninguna de estas tres posibilidades se alude a un testimonio mediante el martirio (como si se pretendiera afirmar que Jesucristo murió precisamente para dar testimonio de la verdad en cuestión), ya que el término «martirio» no recibió tal sentido sino en época posterior. Atendiendo al v. 7 lo más lógico es entender el tesimonio en el sentido de «predicación», de suerte que el término equivale prácticamente «lo atestiguado» (B. Weiss). La reconciliación se obró y el testimonio se da ahora «a su debido tiempo», vale decir, a la hora fijada por Dios, en el momento que corresponde a cada etapa en la realización del plan divino [89].

La recomendación de orar por todos (v. 1) no tardó en perder su carácter general para convertirse en exhortación a orar por los representantes de la autoridad pública, oración que, por lo demás, obedece a motivos no muy desinteresados (v. 2), tal como sucede en Jer 29,7 a propósito de la oración por los paganos. Con todo, las razones que aquí se aducen (v. 3-6) muestran que el motivo predominante sigue siendo la función de intercesor y representante del resto de la humanidad, que corresponde fundamentalmente a todo cristiano, y que al autor, tanto como a la tradición eclesiástica que él representa, le interesa ante todo se comprenda la universalidad de la salvación y que el cristianismo se interprete en consonancia con este principio. Conocido el tenor de la oración judía, se puede precisar con Bartsch (36-38) que la oración por todos los hombres es en sí una práctica precristiana, pero que una motivación como la que en este pasaje se aduce es específicamente cristiana.

7 El hablar del testimonio (de la predicación) debió dar

89. La misma expresión se lee también en 1Tim 6,15; Tit 1,3.

ocasión a la memoria de Pablo que viene a continuación, semejante a la de 1,11-16. No se ve para ello otra razón objetiva más profunda que la estrecha relación existente entre el Evangelio (el «testimonio») y su máximo heraldo; como tal se presenta ahora nuevamente a Pablo con renovada insistencia. La afirmación enfática «digo la verdad, no miento» (que evoca la de Rom 9,1), cuyo objeto es acreditar al Apóstol, sorprende tratándose de un fiel colaborador de Pablo como lo fue Timoteo, y es por sí sola un indicio del carácter literario del pasaje. Se trata, una vez más, de un juicio sobre Pablo: él es el heraldo y apóstol, y por cierto en calidad de maestro de los gentiles. El dato señala con exactitud la función histórica de Pablo, pero preciso es reconocer que el Apóstol nunca habría hablado de sí en tales términos («maestro de los gentiles en la fe y en la verdad»). La imagen sublime de Pablo, propia de las pastorales, se describe también aquí, como corresponde al estilo de las cartas, poniéndola en labios del propio Apóstol [90].

Actitud de los fieles en las asambleas litúrgicas 2,8-15

[8] *Quiero, pues, que los hombres, en todas partes, oren levantando sus manos santas, sin ira ni peleas.* [9] *Asimismo, que las mujeres se atavíen con traje decoroso, arregladas modesta y sobriamente, sin peinados complicados, sin oro, sin perlas, sin vestidos suntuosos,* [10] *sino con buenas obras, como corresponde a mujeres que hacen profesión de religiosidad.* [11] *Durante la instrucción, aprendan las mujeres en silencio, con plena sumisión.* [12] *No permito que la mujer enseñe ni que ejerza autoridad sobre el hombre; sino que debe mantenerse en silencio.* [13] *Fue Adán el primero en ser plasmado; después, Eva.* [14] *Y no fue Adán el seducido, sino la mujer, que, una vez seducida, incurrió en la transgresión.* [15] *Pero en su función maternal se salvará, si con toda seriedad permanecen en la fe, en el amor y en la santidad.*

---

90. Acerca de los v. 6 y 7 véase también G.C.F. Lücke.

Indicada la intención principal que se ha de tener en la oración litúrgica (cf. v. 1: «ante todo»), siguen ahora algunas normas directivas relacionadas con la manera de proceder durante los actos litúrgicos. Con esto se inicia propiamente una serie de instrucciones que imitan los códigos de deberes familiares, destinadas a hacer guardar el orden en la Iglesia. El comportamiento de los cristianos durante las reuniones de la comunidad no puede dejarse al arbitrio de cada cual, pero, sobre todo, no debe ser inconveniente. El cuadro que sigue desciende a pormenores minuciosos que se han de observar o de prohibir. El propósito es, sin embargo, hablar sólo de los buenos sentimientos (y de sus manifestaciones) que deben animar a los cristianos cuando oran en común, o simplemente cuando se reúnen. A la celebración litúrgica misma (elementos de que consta, orden que en ella se sigue, etc.) sólo se hacen algunas alusiones. Las normas relativas a las mujeres dan en algunos pasajes la impresión de que se limitan a recordar sólo principios generales de buen comportamiento. El dirigirse por separado a los hombres y a las mujeres es quizá consecuencia de la división empleada en el catálogo de deberes que sirvió de pauta, pero el esquema es en todo caso apropiado, ya que son diferentes los peligros a que están expuestos los dos grupos, y diferentes también las funciones que les corresponden dentro de los actos del culto.

8 Los hombres son los primeros en recibir sus respectivas instrucciones, consignadas en una sola frase. Esta concisión es en tales catálogos «caso único»[91]. La fórmula categórica «quiero, pues» (cf. 5,14) indica no sólo que se pasa a tratar un nuevo tema, sino que las instrucciones impartidas están respaldadas por la autoridad de Pablo y tienen categoría de ordenanzas apostólicas (cf. C. Spicq). Para el autor se trata de asuntos de tal importancia, que merecen ser reglamentados por la autoridad máxima. No se trata simplemente de sugerencias ni de dar a conocer determinados usos eclesiásticos, sino de prescripciones obligatorias. El orden dentro de la Iglesia aspira a tener rango propio.

---

91. K. WEIDINGER 67.

La advertencia es en sí muy sencilla: el hombre debe disponerse a la oración evitando la ira y las peleas, los pleitos y las discusiones. La ira es incompatible con la oración [92]. El término griego *dialogismos* que hemos traducido por «pelea» significa estrictamente «altercado». Ciñéndose a este sentido, R. Falconer [93], lo traduce por «sin disputar *(without disputing)*», y entiende la advertencia como una exhortación a evitar que las reuniones litúrgicas degeneren en un intercambio de argumentos. El término, sin embargo, admitiría también el sentido de «duda», tanto o más probable que el anterior, con lo cual se aludiría a los prejuicios y reservas que se puedan tener con respecto a los demás; en este caso el significado sería poco más o menos el mismo de «ira». Por nuestra parte, dado que ni «altercado» ni «duda» ofrecen un sentido claro, hemos preferido traducir el término por «peleas», versión que adopta la mayor parte de los exegetas actuales y que se justifica por la forma en que esta disposición se amplió más tarde, según testimonio de la *Doctrina de los doce apóstoles* [94].

La prontitud en perdonar («sin ira»), requisito previo de la oración está simbolizada en la elocuente figura de las manos puras levantadas al cielo en actitud de recibir, según el gesto de los antiguos orantes. Este gesto no puede ser sincero, sino cuando las manos que así se alzan son «santas», término que en otro tiempo expresaba la pureza cultual y ahora significa: libres de odio y prejuicios. La circunstancia «en todas partes» indica una oración no circunscrita a tiempo o lugar determinado, y se inspira quizá en Mal 1,11. A nuestra carta debió pasar juntamente con las reglas citadas, y en consecuencia no es fácil precisar mejor su sentido. H. W. BARTSCH habla de imitación del estilo epistolar paulino [95], cuyo punto de partida sería en este caso 1Cor 1,2; 2Cor 2,14; 1Tes 1,8, y tiene sobre todo la seguridad de que, pese a la brevedad de la fórmula, en ella se da expresión al distanciamiento que se produjo entre la Iglesia y la sinagoga una vez que el culto cris-

92. Mc 11,25; Mt 5,23-25; 6,12.14; *Doctrina de los doce apóstoles* 14,2.
93. R. FALCONER 378.
94. Cf. H.W. BARTSCH 47.
95. H.W. BARTSCH, 47-54.

tiano se emancipó del lugar común de oración, que era el templo [96], así como a la «nueva actitud de la comunidad, que ahora se abre al mundo». Este universalismo en cuanto al lugar de la oración es, en definitiva, consecuencia lógica del carácter universal que tiene la oración misma (v. 1). Bien se puede discutir, desde luego, si la fórmula en sí tuvo ya originalmente este alcance programático. La instrucción en conjunto se refiere a la oración pública de los hombres durante el culto litúrgico, hecha en voz alta [97].

9 Para las mujeres, la instrucción resulta mucho más detallada y sigue muy de cerca los paradigmas generales de virtudes que rigen la conducta de las «mujeres santas» [98]. Sólo la aplicación que se hace de cada uno de sus puntos da a tales normas categoría de deberes específicamente cristianos. Su presencia en estos primeros bosquejos de organización eclesiástica y la enorme importancia que reciben en la parenesis se explican, en parte, por el hecho de haber sido tomadas en bloque de los catálogos mencionados. Pero si se juzgó oportuna su aplicación, es porque la Iglesia de las pastorales cuenta ya con un buen acopio de experiencias de lo que la vida diaria ofrece, aun en aspectos al parecer triviales: la marcha de la comunidad se ve entorpecida por el lastre de toda clase de debilidades humanas (disensiones por parte de los hombres, vanidad y deseo de aparecer por parte de las mujeres, etc.). Dentro del contexto de la carta, las normas tienen por objeto directo poner orden en los actos del culto, pese a que originalmente poca o ninguna relación debían tener con ellos.

Para comprender la curiosa desproporción existente entre la instrucción a los hombres y la instrucción a las mujeres, la primera tan corta y la segunda tan larga, es del caso llamar la atención sobre una suposición que se ha hecho y que no carece de serias razones. Por 2Tim 3,6-9 (cf. 1Tim 5,3ss) se puede ver que en las andanzas de los herejes gnósticos las mujeres desempeñaban papel de especial importancia [99]. Esto

96. Cf. Act 6,13s; 21,28: mismo contexto de 14,58.
97. Por ejemplo, E. Schweizer 77; además M.A. Bellis.
98. Cf. Dibelius - Conzelmann 38.
99. O. Michel 90.

lo confirman (dentro del estilo de 2Tim 3,6) los autores cristianos que combaten el gnosticismo en el siglo II, cuando creen poder afirmar que a causa de la credulidad y mayor ligereza moral de las mujeres, es a éstas a quienes los herejes se dirigen de preferencia y entre quienes logran sus mayores éxitos. Por los reproches que aquí se hacen a los herejes se muestra, en todo caso, como evidente que las mujeres tienen necesidad de mayor protección y de instrucciones más precisas para poder hacer frente a la herejía.

Se comienza con una recomendación relativa al ornato. El v. 9 no guarda relación directa con el v. 8 (el «asimismo» no se refiere a «orar», y el verbo «que se atavíen» *(kosmein)* depende de «quiero»); la exhortación pasa bruscamente de la oración (de los hombres) al ornato (de las mujeres)[100]. La contraposición entre presentación exterior y virtud interior, o bien entre ornato externo e interno, es un tema frecuente de instrucción moral[101] y se encuentra en forma muy semejante también en 1Pe 3,3s. La conducta ideal se señala en términos (v. 9*a)* que en el lenguaje antiguo son típicos para describir las virtudes femeninas.

La exhortación no se debe interpretar como prohibición del ornato externo, y sólo indirectamente es un llamamiento a la sencillez en el vestir; lo que ante todo busca es llamar la atención sobre el descuido en procurar el verdadero «ornato». No se puede negar, desde luego, que dentro del contexto carecería de sentido práctico si además no incluyeran la prohibición de usar vestidos excitantes y llamativos y adornos exagerados durante los actos de culto. H.W. Bartsch comparte este punto de vista y demuestra, basado en lo que se sabe del proceso que siguió la prohibición en el pensamiento cristiano, que muy probablemente «en un principio el ornato no se reprueba en general, sino únicamente dentro de los actos de culto... Sólo posteriormente, y partiendo de aquí, la prohibición se extendió a todas las circunstancias de la vida y dio origen al

---

100. Cf. K. WEIDINGER 67; H.J. HOLTZMANN; G. WOHLENBER; A SCHLATTER.

101. Véanse los ejemplos que aduce K. WEIDINGER 65.67; DIBELIUS-CONZELMANN 37s.

concepto alegórico de las buenas obras como verdadero ornato del cristiano» [102].

10 Con la coquetería se coloca en primer plano lo que es accidental y se pierde casi de vista lo esencial, lo que debe distinguir a una mujer que como cristiana «hace profesión de religiosidad». Esta «religiosidad *(theosebeia)*» es un concepto paralelo de «eusebeia» [103] y designa la piedad personal como la única actitud conveniente ante Dios. «Buenas obras» es una de las expresiones predilectas de las pastorales para hablar de la conducta general de quien ha abrazado la fe cristiana [104]. Típica es también la locución «como corresponde». Significa, como en Tit 2,1, lo que se espera del cristiano, lo específicamente cristiano de una existencia que debe transcurrir en la obediencia a la «sana doctrina». Como se ve, todo se reduce, igual que en la instrucción a los hombres, a las debidas disposiciones con que las mujeres han de asistir a las celebraciones litúrgicas.

11-12 A la mujer se le asigna en las celebraciones el puesto de quien escucha, calla y aprende, tal como en 1Cor 14,34s [105]. La función de instruir corresponde, en consecuencia, exclusivamente al hombre. En los primeros tiempos, sin embargo, hubo en las comunidades mujeres que también enseñaban (y profetizaban), de lo cual es prueba 1Cor 11,5 (cf. Act 18,26). El motivo para la supresión de tal práctica, que aquí y en 1Cor 14 se exige y pronto se hará general, se debe buscar quizá en ciertos desórdenes a que se prestaba; por lo que toca a las pastorales, el hecho concreto que dio lugar a la estricta prohibición de que las mujeres enseñen, fue quizá una práctica de los herejes, contra la cual, parece, se quiere tomar medidas en este pasaje. En los medios gnósticos las mujeres ocupaban una posición por lo menos igual a la de los hombres en la vida pública de la comunidad, y en ocasiones desempeñaban, incluso, funciones específicamente directivas. Dentro de la mentalidad gnóstica nada se opone a ello.

---

102. H.W. Bartsch, o.c. 63.
103. Cf. excursus *La piedad*, después de 1Tim 4,8, p. 531ss.
104. Cf. 1Tim 5,10.25; 6,18; Tit 2,7.14; 3,8.14.
105. Cf. M.D. Gibson, G. Engel, H.W. Williams.

La prohibición eclesiástica se apoya expresamente en la diferencia natural entre el hombre y la mujer [106], mientras para los gnósticos esta diferencia carece en absoluto de importancia. La diversidad de sexos en los seres humanos es para ellos exclusivamente de orden físico y se limita, por tanto, a un plano que no tiene mayor trascendencia. No es, pues, motivo para establecer diferencias en el plano religioso. La mujer tiene por naturaleza los mismos derechos que el hombre y puede, por tanto, cumplir las mismas funciones, tales como la de enseñar en la asamblea [107]. Se alcanza a entrever qué ideas, conclusiones o situaciones constituyen el punto de partida de estas normas, que a las pastorales parecen tan evidentes. Se citan disposiciones ya tradicionales, pero aquí tienen la función de fijar fronteras sobre puntos decisivos entre dos campos adversos, y revisten indirectamente carácter polémico. Y dadas las mencionadas ideas antropológicas de los gnósticos, que por inclusión se reprueban aquí, es posible que en la instrucción se tenga especialmente en cuenta el carácter peculiar de la mujer (cf. J. Freundorfer).

El mandato de callar que se da a la mujer tiene su origen probablemente (como se suele suponer con base en los v. 13-14) en los medios judíos. En la sinagoga era absolutamente imposible que una mujer se hiciera oír. Pero lo que ahora nos interesa es precisar el sentido de tal mandato dentro del orden eclesiástico que representan las cartas pastorales. Una circunstancia que no nos es dado establecer con seguridad es si los v. 11-12 fueron escritos por el autor basado directamente en 1Cor 14,34s [108] o si tanto allí como aquí se transmite un «mismo código de la comunidad» [109]. Importante es, en todo caso, la semejanza de contenido de los dos textos.

Todo lo que se dice en 1Tim 2,11-12, y en particular las expresiones «aprenda», «en silencio», «no ejerza autoridad sobre el hombre», se relaciona con la «conversación instructiva» dentro de los actos del culto. El texto considera la posibilidad

106. Cf. el comentario a los v. 13-14.

107. Cf. E. Haenchen, EGG ii (1858) 1655; H. Kraft, *Gnostisches Gemeinschaftsleben,* Heidelberg 1950, 145ss.

108. H.J. Holtzmann 110. 109. H.W. Bartsch 69.

de que, fuera de tal «conversación instructiva», las celebraciones litúrgicas contengan otros elementos [110]. Se excluye a la mujer de toda participación directa, porque a causa de su situación personal (cf. v. 13-14) le corresponde estar subordinada al hombre. Se ve que aquí se trata de prevenir también ciertos intentos de emancipación, que dieron lugar a experiencias desagradables y de rechazo hicieron necesaria la norma «no ejerza autoridad sobre el hombre».

El mandato de callar es, según las palabras del texto, tan absoluto como en 1Cor 14,34s. O. Michel cree, sin embargo, poder hacer la siguiente distinción: a diferencia de 1Cor 14,34s, en 1Tim 2,11s se permite a la mujer tomar parte en la instrucción, siempre que en ella conserve el puesto de subordinación que le corresponde frente al hombre [111]. Lo que se prohíbe es que la mujer intervenga directamente en el magisterio, tratando de imponer, basada en su carisma profético, determinados puntos de vista doctrinales por encima del propio jefe de la comunidad, lo que sería tanto como querer «ejercer autoridad sobre el hombre». El mandato de callar equivaldría, en consecuencia a una prohibición de enseñar, con la cual se busca poner freno a pretensiones autoritarias de la mujer. El citado O. Michel es de parecer que esta insistencia en el antiguo precepto de la sujeción de la mujer es parte de «la lucha contra un malsano entusiasmo gnóstico». Pero estos detalles tan concretos no tienen punto de apoyo indiscutible en los textos, y quizá todo se reduzca a la prohibición general de que la mujer hable en las reuniones de la comunidad, tal como en 1Cor 14,34s. El «ejercer autoridad sobre el hombre» tampoco tiene, estrictamente hablando, el significado específico de inmiscuirse en lo que al hombre corresponde por oficio. El término *authentein* (dominar, ejercer autoridad) designa todo lo que equivale a constituirse en maestro por cuenta propia, toda intromisión en un terreno que supera la propia competencia [112].

---

110. Sobre la forma propia que revestían estas celebraciones entre los primeros cristianos y su importancia para la interpretación de nuestro texto, cf. N.J. HOMMES, 35-38.

111. O. MICHEL 94s.

112. Así opina N.J. HOMMES, basado en la historia del término en

Con el v. 13 se interrumpe la lista de prescripciones y se 13
aducen las razones especiales en que se funda la última de las reglas dadas; estas razones, se ve, provienen de medios emparentados con aquellos en que se inspiran las reglas mismas. La subordinación de la mujer al hombre, idea muy arraigada en el pensamiento antiguo (anclado en la sentencia de Gén 3,16), pasó a ser, sin más ni más, parte del primitivo ideario cristiano [113] y constituye asimismo la base de los v. 11-12. En diversos pasajes se trata de explicar el porqué de esta sujeción, y aquí se apela a las razones que ofrece la interpretación rabínica [114]. La argumentación parte ante todo de una idea generalmente admitida en el pensamiento oriental antiguo: el primer anillo de la cadena de los seres creados es de mayor valor que todos los demás [115]. La paridad de derechos con el hombre, y más todavía el dominio de la mujer sobre éste, sería, en consecuencia, una ofensa al orden natural, después que en el orden mismo de la creación manifestó Dios claramente su voluntad respecto de las relaciones entre el hombre y la mujer. El v. 14 mostrará mejor aún que este orden de valores es herencia de una tradición y está ligado a una época bien definida.

En efecto, a la conclusión anterior conduce también el argu- 14
mento bíblico sacado de la historia de la tentación en el AT, argumento que a su vez ofrece no pocas dificultades al suponer que los lectores están familiarizados con el texto aludido. El argumento, en realidad, apenas se insinúa, y por eso se hace necesario tratar de reconstruirlo. Un punto oscuro es el hecho de que a Eva se le atribuye la mayor parte de la culpa, si no toda, en el pecado original, siendo así que para el relato del Génesis el hombre es tan culpable como la mujer. ¿Qué concepto se tiene de la seducción, de la cual se absuelve aquí a

---

cuestión, pero de su cuenta pretende además, sin que para ello exista razón, referir el término concretamente al dominio de la esposa sobre el marido, y subraya en consecuencia que la prohibición de enseñar, de que aquí se trata, está destinada a las mujeres casadas.

113. Cf. 1Cor 14,35; Ef 5,22.24; Col 3,18; 1Pe 3,1.5; también Rom 7,3.

114. Véase, como contribución reciente, W. Nauck, 96ss; ThLZ 79 (1954) 124s.

115. O. Michel 92; cf. además 1Cor 11,8s.

Adán y se declara a Eva única responsable, mereciendo por eso justamente el permanecer subordinada? No se dice simplemente — nótese bien — que Eva fue la primera seducida, sino se habla sólo de que ella fue la seductora y se declara a Adán inocente.

Es indudable que entre el texto del Génesis y la interpretación que el autor de las pastorales sigue, median interpretaciones rabínicas para nosotros desconocidas. Parte de tales conceptos exegéticos es, según parece, la conclusión deducida de la historia del primer pecado, de que la mujer obra siempre precipitadamente y sin reflexión, y de que, quien consiente en ser discípulo suyo (incluso aquí en las celebraciones litúrgicas) no podrá salir bien librado[116]. Pero sobre todo, es preciso admitir que tales interpretaciones rabínicas parten de ideas por demás curiosas acerca del papel de la mujer en la historia del pecado original. La culpabilidad exclusiva de la mujer no parece ser, sin embargo, idea original de 1Tim 2,14, pues ya el libro del Eclesiástico (25,24) se expresa en términos semejantes: «Por la mujer comenzó el pecado, por culpa de ella morimos todos»; Pablo, en todo caso, no suele hablar en esta forma (cf. Rom 5,12ss). 2Cor 11,3 no pretende juzgar por separado el grado de culpabilidad de la mujer.

Un concepto de seducción como el que aquí aparece, con ausencia de toda culpabilidad por parte de Adán (según el v. 14*a*), lleva a pensar en aquella tradición judía según la cual Eva se dejó seducir de la serpiente a la fornicación (a Caín se lo considera en ocasiones como fruto de esta unión) y, después de esta experiencia, despertó también la pasión de Adán[117]. Cualquiera haya sido la forma exacta de tal *midrash* relativo al capítulo tercero del Génesis, la conclusión — evidentemente discriminante — era que la mujer resultaba responsable de la caída original, y en consecuencia es inferior al hombre y a él debe permanecer sujeta[118]. Es la misma conclusión a que el v. 13 llega por otras vías. Quizá en todo esto tenga también mucho que ver la convicción de que la mujer está más expuesta

116. Cf. K. Weidinger 68.
117. R. Falconer 376, con indicación de las fuentes.
118. C.W. Nauck 96s.

que el hombre al influjo de Satán y de los espíritus maléficos en general, convicción que parece servir asimismo de fondo a 1Cor 11,10[119]. Aquí estaría una de las razones para que se le prohiba toda intervención en funciones de responsabilidad.

La argumentación no deja de ser enigmática y obscura, pero el sentido es suficientemente claro dentro del contexto. Son, desde luego, raciocinios enteramente extraños a nuestra mentalidad, pero que dan luz para comprender el puesto que se asigna a la mujer en los actos de culto cristianos. Se argumenta con base en la condición de inferioridad en que generalmente se coloca a la mujer, condición que se trata de justificar ahora mediante razones que rebasan con mucho el marco de las instrucciones relativas al culto. Según los criterios de la época, los argumentos o interpretaciones aducidas son tan concluyentes para los lectores de entonces, como extraños para los actuales. La lógica de semejante argumentación rabínica era perfectamente razonable para las primeras generaciones cristianas; para nosotros, en cambio, resulta no sólo curiosa y poco concluyente, sino incluso imposible de verificar, aun en los casos en que conocemos las premisas.

La frase con que termina el pasaje contiene una afirma- 15
ción no menos extraña. Sin explicar el porqué, se presenta la maternidad como motivo, o quizá más bien como «medio» para la salvación de la mujer. Según el versículo anterior, su situación era prácticamente desesperada; aquí se le muestra una «salida», una posibilidad, un camino de salvación. Para llegar a esta afirmación debieron mediar ideas judías[120]. La frase, tan categórica, pierde misterio si se acepta que la «función maternal» (según Tit 2,4) implica tanto la educación de éstos como la dirección del hogar y representa en conjunto la vida matrimonial (a la cual alude asimismo el verbo «permanecen»), y que, además, como es lógico, aquí se piensa exclusivamente en la mujer casada, igual que en 1Cor 14,35, donde se tiene el mismo contexto. La mujer soltera y sin hijos no entra en esta perspectiva (cf. Tit 2,4).

---

119. Cf. O. Michel 93.
120. J. Jeremias; R. Falconer 376s.

Por otra parte, hay que abonar a todo el versículo cierta dosis de agudeza con ribetes polémicos: frente a una función inaceptable, como la que en los círculos heréticos se asigna a la mujer [121], se le indica en pocas palabras cuál es su verdadera misión, cuáles sus obligaciones propias y el terreno en que debe actuar. Sin duda, se aprovecha además la oportunidad para poner en alto el matrimonio frente a los gnósticos, que «prohíben el matrimonio» (1Tim 4,3) y «pretenden que el matrimonio y la procreación son obra de Satán [122]. Dentro de la misma perspectiva caen 1Tim 5,14 y Tit 2,3s [123]. Y esta apología del matrimonio y de la vida conyugal debió ser también la razón para que aquí no se tome en cuenta sino a la mujer casada.

En nuestro pasaje se concede al matrimonio toda la importancia de un elemento del plan salvífico, con lo cual se busca protegerlo de las difamaciones que le vienen de ciertas corrientes ascéticas y honrarlo además como algo sagrado, mientras los herejes no ven en él sino obra de Satán, difusión de la desdicha y de la muerte [124]. Se podría ver en 1Tim 2,15, reducida a pocas palabras, la argumentación que Clemente de Alejandría, polemizando también contra los gnósticos, expresa así: la maternidad propaga la vida (incluso la eterna) y es necesaria no precisamente para la salvación de la que cría hijos, sino para la salvación de todos los creyentes [125].

En el v. 15*b* se hace, sin embargo, una salvedad: «si... permanecen en la fe, en el amor y en la santidad». Al pasar del v. 15*a* al v. 15*b* cambia la forma del verbo del singular al plural, pero esto no implica un cambio de sujeto; «permanecen» no se refiere a los hijos. De todas maneras, el cambio no deja de ofrecer dificultades, y A. Kassing (40) propone una explicación no inverosímil, defendida ya en años anteriores por Heydenreich [126]. El plural del v. 15*b* se refiere al hombre y

---

121. Cf. el comentario a los v. 11-12.
122. IRENEO, *Haer.* I, 24,2.
123. K.H. SCHELKLE 183.
124. Cf. supra p. 45-47.
125. *Strom.* III 64s.66.68; exc. ex Theod. 67,2.
126. A. KASSING 40; cf. H.J. HOLTZMANN 317.

a la mujer, pues en realidad de ambos se habla en contexto anterior, «siendo también la procreación de los hijos tarea común de ambos dentro del sendero salvador del matrimonio».

El término mismo *teknogonia* no da mayores luces para la interpretación, ya que puede significar tanto el nacimiento de los hijos (obra de la mujer sola) como su procreación (obra del hombre y la mujer). Pero después de todo, el cambio del singular al plural, por imprevisto que sea, no representa un problema insoluble; la explicación más obvia parece estar en que el autor habla antes de «la mujer», como término colectivo, y ahora explícitamente de «las mujeres», limitándose la afirmación en los dos casos a la mujer sola. Por otra parte, difícilmente se puede poner en duda que el v. 15 (incluso en su segunda parte) pretende hablar específicamente de las mujeres, no de los cónyuges. Dentro del pensamiento aquí expresado, la atención pudo centrarse en la misión de la mujer como esposa y madre, dejando de lado el aspecto de comunidad con el hombre.

La «función maternal» es camino de salvación para aquellas mujeres que son cristianas. Tal es, en todo caso, el sentido de la condición que se agrega en seguida. El orden y funciones naturales se ennoblecen sólo mediante la fe; «sólo como realización cristiana» [127], adquiere la maternidad categoría de instrumento de salvación. Así entendida, la frase, que a primera vista contiene no poco de antítesis, es, igual que muchos otros pasajes, típica del modo de pensar de las pastorales. No hay razón alguna para decir que sea «casi inconcebible en un escrito de los primeros tiempos cristianos» [128], ya que no habla de una redención de sí misma; sólo se limita a asegurar que una vida impregnada de «fe, amor y santidad» conduce a la salvación precisamente mediante el cumplimiento de los deberes que a cada cual corresponden.

Resulta, por tanto, superfluo en nuestro caso tratar de buscar razones más profundas a la eficacia salvífica de la maternidad (cf. J. Jeremias). Con la aceptación voluntaria de

---

127. A. Kassing 40.
128. O. Michel 93.

los dolores de la maternidad, impuesta como castigo, cesa la maldición de Gén 3,16; por la obediencia al mandato de Dios se salva la mujer [129]. Si las mujeres soportan los sufrimientos de la maternidad como parte de las angustias de los últimos tiempos, esta actitud —igual que el superar aquellas angustias— redundará en beneficio de su salvación [130]. No es que la maternidad en cuanto tal posea especial eficacia como medio de salvación. La afirmación demuestra solamente cómo la tradición que las pastorales y su autor representan se caracteriza por un profundo sentido de la realidad: ni se manifiesta la fe ni se consigue la salvación por medios extremos o por caminos ilusorios, ajenos a la realidad de la vida, sino dentro de las mismas estructuras en que se desenvuelve la existencia humana, a condición de que ésta esté siempre animada «de fe, amor y santidad». El cristianismo hinca sus raíces decididamente en el mundo [131]. Es éste un concepto del cristianismo que contrasta radicalmente con el gnosticismo.

Cuando en el v. 15 se atribuye a la maternidad función redentora, se habla precisamente en este sentido general, es decir, partiendo de una idea del mundo contraria a la de los gnósticos. Dentro de tal perspectiva, la prohibición que éstos hacen del matrimonio resulta casi blasfema. En otros términos, para el cristiano el nacer (igual que el dar a luz) no está necesariamente cobijado por la maldición, como si la vida humana fuera esencialmente y en todos los casos —según pretenden los gnósticos— infortunio y desdicha irreparables. Por el contrario, con el nacimiento se inicia el camino de salvación, siendo, en consecuencia, exacto que la maternidad es principio de salvación, no sólo para los hijos, sino también para la madre —según precisa 1Tim 2,15— a condición de que ésta posea la fe. Las cosas de este mundo, el orden de la creación, guardan relación directa con la salvación eterna.

De lo expuesto se deduce que están equivocados quienes opinan que en nuestro pasaje el «salvar» no se refiere a la salvación eterna, sino a la liberación de la mujer «de la igno-

129. O. Michel 93s.
130. H.W. Bartsch 73s.
131. Cf. también Tit 2,3ss y el excursus a 1Tim 2,2.

minia y de la maldición», y alude por tanto en primer término a la rehabilitación social [132]. Para las cartas pastorales se trata aquí, como en todos los demás pasajes en que el verbo aparece [133], de la salvación en el sentido de salvación eterna. De no ser así, el pasaje terminaría proponiendo un motivo de consuelo trivial, si se acepta la opinión de algunos comentaristas, según la cual la fórmula «he aquí una sentencia veraz», de 3,1, se referiría a lo dicho hasta aquí y no a lo que sigue [134].

Una afirmación como ésta acerca de la función salvadora que la maternidad tiene para la mujer, preciso es observarlo, sería casi imposible de hallar en una carta auténtica de Pablo. No porque las ideas del Apóstol en relación con el matrimonio tengan nada de gnóstico, sino porque él valora el matrimonio a la luz de criterios estrictamente escatológicos, como se ve por 1Cor 7. En las pastorales se considera todo desde un punto de vista diferente [135], que en cierto aspecto amplía la perspectiva de Pablo y que, si no contradice a sus puntos de vista, tampoco coincide con ellos.

La importancia salvífica de la maternidad representó siempre una dificultad para la explicación de este pasaje, y por eso ya en la antigua exégesis latina (no entre los griegos) hay quienes interpretan el texto como alusivo al nacimiento de Jesús [136]. La función salvadora de esta maternidad —no precisamente para María, sino para el mundo— era cosa evidente. Además, existía ampliamente difundida la idea de que la obra de María borró el delito de Eva, y esto parecía compaginarse magníficamente con nuestro texto. Pero la inconsistencia de tal explicación salta a la vista, dado que destruye la necesaria relación del v. 15 con el v. 12, no se conforma bien con la condición expresada en el v. 15*b* y habla de una «salvación» que no es precisamente la de la madre, como lo requiere el texto.

Punto discutido es, finalmente, si la fórmula «he aquí una

---

132. W. Nauk 99ss; cf. además H.W. Bartsch 79, nota 9.
133. 1Tim 1,15; 2,4; 4,16, etc.
134. Cf. infra.
135. Cf. supra, p. 64-65.
136. Cf. R. Falconer 376; Dibelius - Conzelmann.

sentencia veraz» se refiere a lo que se acaba de decir o a lo que sigue. Una cosa parece cierta, y es que al menos exclusivamente no se puede referir a 2,15, ya que este versículo no tiene en el contexto la importancia suficiente como para justificar el empleo de la fórmula, con todo el sentido que ella encierra [137]. Decir que se refiere a todo el complejo anterior es igualmente inadmisible, porque en los demás casos en que aparece «nunca se emplea en relación con normas o disposiciones, sino siempre para subrayar algún principio doctrinal o algún dicho sentencioso» [138]. En consecuencia, sin negar en absoluto toda razón a la opinión contraria, es preferible relacionar la fórmula con 3,1 [139].

Cualidades y requisitos exigidos para el cargo de obispo y el de diácono
3,1-13

1 *He aquí una sentencia veraz: Aspirar al cargo de obispo,*
es desear una excelente función. 2 *Y por lo mismo, el obispo*
tiene que ser irreprochable, marido de una sola mujer, sobrio,
ponderado, educado, hospitalario, apto para enseñar; 3 *no debe*
ser bebedor ni pendenciero, sino amable, conciliador, desinte-
resado; 4 *que sepa gobernar bien su propia casa, educando a*
sus hijos con toda dignidad. 5 *Porque, si uno no sabe gobernar*
su propia casa, ¿cómo podrá cuidarse de la iglesia de Dios?
6 *No debe ser neófito, no sea que, infatuado, incurra en el juicio*
del diablo. 7 *También es necesario que tenga buena reputación*
entre los de fuera, para que no caiga en descrédito ni en las
redes del diablo.

8 *Igualmente, los diáconos sean dignos, sin doblez en el*
hablar, no dados al excesivo uso del vino ni a sórdidos nego-
cios, 9 *para poder así, con conciencia pura, guardar el misterio*
de la fe. 10 *También ellos deben ser probados de antemano, y*

---

137. Véase el excursus a 1Tim 1,15.

138. H.W. Bartsch 77.

139. Cf. C. Spicq 76; id., *Si quis episcopatum desiderat* 316s; en contra, Dibelius - Conzelmann.

después, si son irreprensibles, podrán ejercer el oficio de diácono. [11] *Las mujeres deben ser igualmente dignas, no calumniadoras, sobrias, fieles en todo.* [12] *Los diáconos sean maridos de una sola mujer, y sepan gobernar bien a sus hijos y su propia casa.* [13] *Los que han cumplido bien su oficio de diácono adquieren para sí un puesto de prestigio y plena seguridad en la fe que tenemos en Cristo Jesús.*

La carta pasa ahora a ocuparse de otra categoría de personas en la comunidad, de sus jefes responsables. Lo primero que aparece en claro es que la mayor parte de los deberes aquí fijados a los obispos y a los diáconos no son idea original de los organizadores de la comunidad cristiana, sino que fueron entresacados de instrucciones profanas sobre obligaciones generales o, más concretamente, de los catálogos corrientes de deberes familiares, que aquí se amplían para convertirse en catálogos de deberes de la comunidad [140]. Pero no son las cartas pastorales las que por primera vez aplican estas normas profanas a la organización eclesiástica. Todo parece indicar que el autor de las cartas dispone ya de un bosquejo de tal organización, realizado con base en aquellos catálogos [141].

Esta circunstancia se debe tomar en cuenta para poder comprender los diversos puntos de la instrucción y el porqué de la notoria «impresión» de que adolecen las obligaciones enumeradas, pues no deja de causar extrañeza la poca altura, lo común y hasta cierto punto evidente de los requisitos exigidos a quienes representan la autoridad de la Iglesia. Las normas propuestas no tienen que ver, en definitiva, casi nada con el oficio a que pretenden referirse, y todo lo que se exige no sobrepasa la línea de cuanto hay derecho a esperar de un cristiano común, más aún, de un hombre cualquiera, como mínimo de conducta decorosa y de cumplimiento de sus deberes ciudadanos. Las cualidades del obispo y del diácono se enumeran en la forma corriente de los catálogos de virtudes, que sólo en pocos casos se adaptan o aplican a la categoría

140. Cf. K. WEIDINGER 68s; A. VÖGTLE 237.239s; cf. 51-54.
141. Cf. BARTSCH 82ss.

concreta de los jefes eclesiásticos [142]. Lo que llama la atención no es tanto la exigencia misma de tales requisitos mediocres, al fin y al cabo necesarios en la parenesis, cuanto el hecho de que no se exija nada más. Dado que las cualidades enunciadas se supone tienen carácter de reglas fundamentales de organización eclesiástica, valederas para todo tiempo (y no sólo para aquella coyuntura), el hecho no se puede explicar diciendo que en ellas se dan por incluidas, como cosa evidente, las exigencias propiamente cristianas, ni tampoco suponiendo que, en vista de cierta escasez de vocaciones para los cargos en cuestión, se hacía necesario evitar el proponer aquí un ideal demasiado elevado, para no desalentar a los posibles candidatos [143].

La mediocridad de los requisitos exigidos se explica por el carácter estrictamente tradicional del esquema, pero quizá también en gran parte por lo expuesto que el jefe eclesiástico se encuentra a las críticas, tanto en la comunidad misma como por parte de los extraños (cf. 3,7), circunstancia que imponía excluir a priori a ciertos «individuos» como candidatos a tales cargos; las cualidades aquí enumeradas serían lo mínimo que se debe exigir. En la exégesis no se debe, por tanto, tratar de explicar las diversas virtudes generales como si fueran elementos de una ética específicamente cristiana, ni tampoco mitigar con explicaciones ingeniosas los vicios enumerados, considerándolos a priori inadmisibles en el contexto. Con todo, preciso es reconocer que el esquema tradicional sufrió cambios destinados a facilitar su uso por parte de la Iglesia, lo cual se observa, por ejemplo, en el hecho de que en las listas de virtudes aquí utilizadas se hizo una selección bien pensada del vocabulario helenístico [144].

Un paradigma análogo de las virtudes fundamentales que han de caracterizar al obispo se encuentra asimismo en Tit 1,7s. También allí igual que en las instrucciones relativas a otros grupos de personas [145], conservan su valor las observaciones

---

142. Así, las últimas palabras del v. 2, la primera parte del v. 5, igual que los v. 6.7.9-10.

143. Cf. C. Spicq, *Si quis episcopatum desiderat* 324s.

144. A. Vögtle 53.242.

145. 1Tim 3,11; Tit 2,2.3.

hechas anteriormente, sobre todo por lo que se refiere al aspecto tradicional de las normas propuestas. Para precisar mejor el género literario de nuestro pasaje 1Tim 3,1-13 es preciso agregar, concluyendo de 3,1, que el pasaje entero fue compuesto no como instrucción a los supuestos destinatarios, sino para fijar los deberes de las diversas categorías de personas mencionadas, quedando así en claro una vez más el carácter ficticio de la carta.

Sobre el sentido de la fórmula «he aquí una sentencia 1
veraz», con que principia este versículo, véase el excursus del comentario a 1Tim 1,15; sobre la relación de la fórmula con este pasaje, véase lo dicho al terminar el comentario a 2,15. En la exégesis del versículo, muchos han tropezado con una dificultad: desde tiempos antiguos se ha considerado que el episcopado no debe ser objeto de aspiraciones personales [146]. Y en efecto, la aprobación que aquí se hace al deseo de ocupar tal cargo, no se puede entender en relación con el episcopado monárquico. El oficio de obispo [147] debe entenderse aquí todavía, en el sentido original y amplio del término, como «inspector» y primer administrador de la comunidad, de suerte que quien aspira a tal cargo aspira en realidad a prestar un importante servicio, y su actitud es digna de alabanza [148]. La gran desconfianza de algunos intérpretes antiguos hacia este consejo (desde luego mal comprendido) llevó al intento de darle un sentido diverso, introduciendo en el texto de algunos manuscritos el término «humana *(anthropinos)*» en lugar de «veraz *(pistos)*», con lo cual la aspiración al cargo aparecía como inspirada en móviles puramente humanos.

Carece asimismo de fundamento la idea de que tras este elogio al episcopado y a la aspiración a él se oculta una difícil situación momentánea [149], ya que tal suposición reduciría la

---

146. Cf. al respecto las observaciones de OTT.

147. Cf. el excursus a 1Tim 3,7: *Los ministros de la Iglesia: obispo, presbítero, diácono.*

148. Cf. U. HOLZMEISTER, «Biblica» 12 (1931); C. SPICQ 91ss.

149. C. SPICQ, *Si quis episcopatum desiderat* 317-322: defensa del episcopado contra tendencias adversas existentes en Éfeso.

afirmación enunciada a una frase sin importancia. Tampoco es de creer que se trate de una especie de propaganda a un cargo por el cual nadie sentía interés [150]. Sea lo que fuere, es innegable que se pone muy en alto el cargo en cuestión.

Algo más se puede todavía sacar en claro: el autor aprueba explícitamente este concepto del cargo episcopal. Se supone, pues, como cosa perfectamente natural, no solamente que es un cargo al cual se llega por elección y nombramiento especial (no por derecho fundado en la edad o en las capacidades personales), sino que a él se puede aspirar, que conscientemente se pueden poner los medios para llegar a él, y hasta cierto punto exigirlo. En esto se refleja una etapa relativamente avanzada de organización, una serie de disposiciones ya experimentadas, pues tales fenómenos no se presentan en los comienzos.

2 Tras el elogio inicial se pasa inmediatamente a tratar de los deberes del obispo, que, como se dijo, no son propiamente los requisitos para el cargo, sino virtudes entresacadas en su mayor parte de esquemas convencionales. La exigencia de que el prelado sea irreprochable, como primer miembro de la comunidad desarrolla luego en forma de regla general. El precepto siguiente, «marido de una sola mujer», es a su vez otra fuente de dificultades, porque no es posible determinar con seguridad qué se entiende aquí por matrimonio único [151]. Las circunstancias de vida de los antiguos dan lugar a varias posibilidades, ninguna de las cuales debe excluirse de la interpretación de nuestro texto. Incluso la forma más ordinaria de faltar a este precepto, la poligamia (simultánea) y la fornicación (adulterio), puede entrar en consideración [152], como reverso de lo que se afirma, ya que no tenemos ante nosotros ningún ejemprario o espejos de obispos, en el cual tampoco estaría en su lugar tal prohibición, sino que más bien se trata de un índice general de deberes.

---

150. Cf. en la bibliografía: J.M. Bover, *Fidelis Sermo;* J. Miklik.

151. Otro tanto 3,12; Tit 1,6, así como el correspondiente mandato a las viudas en 1Tim 5,9.

152. Así, por ejemplo, Lutero, *De Digamia Episcoporum;* cf. W.A. Schulze 293.

Una segunda posibilidad, que halla buenas razones en la conciencia moral de los antiguos, es la de ver aquí la exclusión de quienes, previa separación, contraen matrimonio varias veces sucesivamente [153]. Pero el texto no ofrece punto de apoyo a esta interpretación. Cualquiera haya sido el sentido de este mandato en los catálogos profanos de virtudes, la exégesis católica, atendiendo al hecho de que esta norma fue incluida entre las cualidades del obispo, ha mostrado claramente preferencia por una tercera posibilidad, cual es la de ver aquí una alusión al ideal antiguo, atestiguado incluso en ambientes no cristianos, de que una vez muerto el primer cónyuge no se contrajeran nuevas nupcias [154].

Sin embargo, si se toman en cuenta el bajo grado de moral conyugal entre los paganos, la práctica corriente de matrimonios sucesivos, difundida entre los judíos de la época [155] y el aspecto rudimentario de los otros requisitos exigidos, es muy probable que con esta norma no se exija otra cosa que el matrimonio único en contraposición a la separación voluntaria para casarse de nuevo, y en contraposición también a las diversas prácticas que implican adulterio. Tal es la firme opinión de S. Lyonnet [156]. Strack-Billerbeck cree, por su parte, reconocer aquí un rechazo a la poligamia y al matrimonio por levirato. La exigencia de matrimonio único sería, según él, «algo absolutamente nuevo» [157]. W.A. Schulze [158] describe la historia de la interpretación del pasaje, presentando las dos corrientes dominantes: rechazo de la bigamia simultánea y rechazo de la bigamia sucesiva en sus diversas formas [159].

Perfecta claridad sobre este punto no es posible. De todos modos, en ninguna de las posibilidades descritas se menciona una virtud específicamente propia del oficio episcopal, con

---

153. Cf. J. Jeremias; C. Lattey.

154. Cf. Holtzmann 233-235; además J.B. Belser a propósito de Tit 1,6; A. Boudou.

155. Cf. Strack - Billerbeck iii, 647-650; W.A. Schulze 293-297.

156. Cf. C. Spicq, *Les Épîtres pastorales* 238.

157. Strack - Billerbeck iii, 648.

158. W.A. Schulze 287-293.297-299.

159. Cf. H.J. Holtzmann 235-238.

excepción, tal vez, de la prohibición de contraer nuevas nupcias a la muerte de la primera esposa, prohibición que no tendría valor para los fieles en general, sino sólo para los jefes eclesiásticos, pero que en definitiva no tiene que ver directamente con el oficio en sí. Descubrir en esta norma «el primer paso hacia el ideal de la renuncia al matrimonio, que llega a su punto culminante en la ley del celibato» (J. Freundorfer), es tan infundado como la afirmación de que el autor «quiere aquí recomendar al obispo el matrimonio, en reacción a las prácticas de sus adversarios (cf. 4,3)» (Dibelius - Conzelmann), de suerte que, según este pasaje de las pastorales, el obispo debería ser casado, y «el estado matrimonial sería de más valor que la vida célibe» (W.A. SCHULZE 291).

Se trata simplemente de una recomendación general sobre la moral en el matrimonio, que, como en el caso de otras normas de importancia general, se aplica al obispo, porque se supone que como cualquier otro hombre es casado. Sólo que su vida matrimonial debe ser irreprensible, y en la educación de sus hijos como en la dirección de su hogar debe ser ejemplar [160]. No hay por qué ver en todo esto una exhortación a los jefes eclesiásticos a abrazar la vida matrimonial o, por el contrario, la vida célibe. Se exige del obispo una vida conyugal que, según el ideal de la época, pueda considerarse irreprochable (cf. también J. Fischer), lo que implicaba, entre otras cosas, dentro de los conceptos que regían la disciplina eclesiástica de entonces, que se evitaran diversos matrimonios sucesivos [161]. Como se desprende de la índole de las demás reglas, no es del caso tratar de descubrir en esto la exigencia de un alto grado de perfección. Por el contrario, no hay que perder de vista que las cartas pastorales son en el fondo una reacción contra una ascética inspirada en motivos heréticos.

La sobriedad, como los otros conceptos que siguen, se ha de entender literalmente, tanto más que en el v. 3 se repite a manera de explicación: «No debe ser bebedor». Ponderación (también en Tit 1,8), educación y hospitalidad (también

---

160. 1Tim 3,4; Tit 1,6s.
161. Así E. TAUZIN; cf. también C.W. EMMET; J.-B. FREY.

en Tit 1,8) son virtudes propias de un hombre público respetable, como debe serlo el obispo, y de ellas depende el que pueda desempeñar su cargo con honor, con éxito y sin mayores tropiezos, y pueda inspirar confianza a todos. Estos rasgos, en sí humanos, se elevan en el obispo a la categoría de virtudes distintivas de un estado eclesiástico y tienen importancia decisiva para el desarrollo de las comunidades. La organización eclesiástica que propugna las pastorales da pruebas a cada paso de que se funda en la experiencia y sabe sacar de ella las debidas consecuencias: lo que en la vida corriente de los ciudadanos y en sus relaciones mutuas se acredita como indispensable para guardar el orden y hacer posible la vida común, no se puede menospreciar cuando se trata de imponer orden «en la casa de Dios» [162].

La capacidad de enseñar *(didaktikos,* también en 2Tim 2,24) representa la aptitud específica para el desempeño del cargo. El candidato debe, pues, conocer bien la doctrina y tener experiencia en el arte de enseñar. No se debe confiar las funciones de obispo a quien no posea el dominio de la palabra, porque (es conclusión indirecta de este pasaje) parte de su oficio como jefe de la comunidad es la instrucción en la fe (cf. E. Tauzin).

Los requisitos siguientes se relacionan con la integridad 3
moral del obispo. Un bebedor es inepto para el cargo, a causa de las múltiples consecuencias que acompañan a este servicio. El adjetivo «*plektes* (= pendenciero)» designa la manera de ser de quien vive riñendo, y, por extensión, toda pasión incontrolada en el trato con los demás (de los últimos dos vicios se habla también en Tit 1,7). La amabilidad y la actitud conciliadora deben distinguir al obispo y acreditarlo como buen «administrador de Dios» (Tit 1,7), para que su obra y su reputación no redunden en perjuicio de la Iglesia. También la codicia y el interés por el dinero destruiría la confianza de la comunidad y mancharía su reputación «entre los de fuera» (v. 7). Defectos que llevan a hacer perder la confianza en una persona, sobre todo, si se trata de alguien que ocupa

162. 1Tim 3,15; cf. también 3,4-5.7.12; 5,4.14, etc.

un cargo de responsabilidad, perjudica también a quien se halla al frente de una comunidad cristiana; es más, hacen de él, según las normas comúnmente aceptadas en la Iglesia, persona inepta para el cargo. Criterios positivos para juzgar de la aptitud de un candidato son, en cambio, aquellas cualidades humanas que garantizan la lealtad, el dominio de sí y lo hacen digno de confianza.

4 Se exige ahora explícitamente que el candidato haya dado
pruebas de aptitud en su vida privada. Como antes en el v. 2,
se supone naturalmente que el jefe de la comunidad es casado
y tiene hijos que educar. El requisito de una buena educación
de los hijos —explica Tit 1,6— se refiere a la formación
específicamente cristiana. También en esto se debe distinguir
el obispo (o el candidato), quien como ningún otro debe ser
consciente de los deberes que le corresponden dentro de su
5 propia familia y mostrarse capaz de cumplirlos. De esta condición se sirve el autor para tender ahora un puente entre las reglas de carácter general y las cualidades específicas del oficio episcopal. Las buenas dotes humanas, el buen desempeño en las cosas de la vida diaria, son ya por sí mismas un buen indicio de que no será inferior a los deberes de su cargo en la Iglesia. Éste impone tantas responsabilidades a quien debe desempeñarlo, que no se debe confiar a quien antes no haya dado pruebas de capacidad (cf. v. 10; 5,22). Una buena dosis de experiencia humana es indispensable, porque de ella se debe nutrir el jefe de la comunidad, y con su ayuda le será posible tener éxito.

La conclusión de que por la manera como dirige su propia casa se puede juzgar de la capacidad de un candidato para dirigir la comunidad, muestra el concepto que el autor tiene del cargo mismo: quien lo ocupa debe presidir en «la casa de Dios» (3,15), de suerte que el manejo del propio hogar se puede considerar con propiedad como un período de formación para las funciones eclesiásticas. Quien allí fracasa y da pruebas de incapacidad para hacerse valer, para servir de guía a otros, no debe aceptar el cargo, porque no está a la altura debida para que pueda «cuidarse de la Iglesia de Dios» a él inherente. Incapaz de ser la pauta dentro del pequeño círculo de su fa-

milia, no merece la confianza para cargos de mayor responsabilidad, en los cuales seguramente fracasará. Para decirlo en pocas palabras, a un hombre de escasos arrestos en su vida privada no se le debe encomendar, según las normas aquí establecidas, el gobierno de la comunidad.

A cada paso se pone de manifiesto una experiencia ajena a todo prejuicio, una mentalidad que no halla inconveniente en cimentar lo cristiano en lo humano y fundir estos dos elementos en uno solo. La vida cristiana (y también, aquí, la dirección de la comunidad) es una realidad inseparable de lo que el hombre mismo es en sí y ajena a toda extravagancia. El cristiano no sigue otros senderos que aquellos por donde transcurre la vida humana[163]. Esta verdad cristaliza en la conclusión de que las dotes y la rectitud humanas representan ya por sí solas una posibilidad de éxito en la difusión de la fe. Y esto, que aquí se expresa sólo en su aspecto básico, vale como criterio no solamente tratándose de la relación entre la vida privada del ministro eclesiástico y el ejercicio de su cargo, sino también —como lo dirán otros pasajes— para juzgar de la vida de todo cristiano, cualquiera que sea su condición. El éxito o el fracaso en el campo puramente humano significa para la causa cristiana mucho más que un precedente; es el molde que determina por anticipado el éxito o el fracaso de la fe. Este concepto de lo cristiano se puede valorar como contribución importante de las pastorales o, más exactamente, de la tradición que ellas representan, a la historia del cristianismo primitivo. Estas normas de las pastorales, en efecto, representan no sólo el aprovechamiento de una filosofía de la vida generalmente aceptada, para encauzar en forma práctica y oportuna la organización eclesiástica, sino que constituyen —y esto es más importante— el resultado de las experiencias acopladas durante años en la empresa de reducir la fe y la vida de la Iglesia a formas estables y duraderas.

Esta apreciación de las normas dadas por las pastorales no se desvirtúa en absoluto por la conclusión, no menos fundada, de que en tales afirmaciones se hace uso abundante de

163. Cf. el excursus *Burguesía cristiana,* a 1Tim 2,2.

material parenético de procedencia no cristiana, ya existente. El hecho se confirma igualmente en nuestro versículo al incluir éste entre los requisitos para el episcopado: la debida aptitud en el manejo de los negocios del propio hogar. La explicación, agregada por el autor, de que antes de elegir a alguien para un cargo público (eclesiástico) se deben tomar en cuenta las pruebas de capacidad que el candidato ha dado en el manejo de sus asuntos familiares (cf. 3,12 para los diáconos), da a suponer que se trata de un principio casi evidente. De los primeros tiempos de la Iglesia [164], y sobre todo en la literatura griega, se conocen numerosos paralelos, en los cuales también la manera de gobernar la propia casa se toma como criterio de aptitud o ineptitud de un hombre para ocupar un cargo público [165]. Pero más explícito que los ejemplos citados es Sófocles [166] cuando se expresa en estos términos: «Sólo quien da pruebas de capacidad en su propia casa manejará con éxito los negocios del Estado» [167].

El autor de las cartas pastorales, que tiene predilección por lo seguro y por las normas de vida ya comprobadas, aplica estas sabias experiencias de los griegos a la Iglesia y a sus jefes responsables. Esta lógica, que del desempeño en los asuntos de poca importancia deduce la aptitud para otros de mayor responsabilidad (primero en el ámbito de la propia familia, luego en el Estado o en la Iglesia) muestra una vez más cómo la parenesis de las pastorales a los jefes de comunidades depende en buena parte de los catálogos helenísticos de virtudes que deben distinguir al funcionario público. Como entre los griegos, también en el terreno de la organización eclesiástica las cualidades exigidas no se deducen estrictamente de la índole del oficio en cuestión, sino que se entresacan de un abundante arsenal de experiencias y normas de sabiduría general conocidas de todos, aplicándolas luego, según sea del caso, a los diversos cargos.

---

164. POLICARPO, *ad Philippenses* 11,2.

165. H. ALMQUIST, *Plutarch und das NT*, Upsala 1946, 125; DIBELIUS - CONZELMANN 43s.

166. SÓFOCLES, *Antígona* 661s.

167. Según tr. al. de W. KUCHENMÜLLER, Stuttgart 1960, 33.

Prescindir de los recién convertidos para las funciones episcopales es una norma específica de organización eclesiástica. Como los v. 5 y 7, es una adición al material que sirve de base al autor. Ocasión inmediata para esta norma han sido, sin duda, las experiencias negativas a que ha dado lugar la elección precipitada de recién convertidos para cargos de responsabilidad. El peligro implícito en la ordenación prematura de cristianos que apenas acaban de ingresar en la comunidad no es precisamente una posible apostasía de la fe, sino el que, viéndose repentinamente colocados en posición destacada, caigan en tentación de orgullo y vanidad. Al cargo eclesiástico, objeto de nobles aspiraciones (3,1), es inherente un grado considerable de relieve personal, y su rango y dignidad representan un peligro para quien lo ocupa. Se requiere cierta madurez en la fe para no sucumbir a la tentación, pues tal orgullo es incompatible con una fe sincera. Las normas de organización de las pastorales no confían mucho en el fervor y el entusiasmo del recién convertido; prefieren edificar sobre una fe probada, arraigada, de cuya firmeza se hayan dado pruebas concretas (cf. 5,22). Todo esto es indicio de que se vive ya una época de relativa estabilidad; la norma misma no es concebible ni practicable, sino en un período ya avanzado de la historia primitiva de la Iglesia. 6

La ofuscación de orgullo que amenaza a quien pone la mira en la dignidad, no en la responsabilidad del cargo, hace incurrir al obispo en «el juicio del diablo». La expresión puede aludir tanto al oficio de acusador propio del demonio (Ap 12,10), que hallará en el orgullo del obispo un medio fácil de procurar su condenación, como al juicio en que incurrió el propio Satán, según lo explica ya en parte la antigua exégesis: Satán, pese a su condición de servidor de Dios, se enorgulleció e incurrió en el juicio. No otra será la suerte del obispo que proceda como él.

Un riesgo tal se debe evitar ya desde el momento de la elección para el cargo, porque el fracaso de una autoridad eclesiástica va acompañado de una pérdida enorme de prestigio y de confianza para la Iglesia, de suerte que toda ligereza en este punto puede llevar a consecuencias imprevisibles y se 7

puede calificar de pecaminosa (5,22). Por eso, establecido ya por las disposiciones anteriores que sólo se elija para el episcopado a quien, hasta donde se puede prever, dispone de capacidades suficientes para cumplir su obra con éxito, es también importante que el candidato goce de buena fama «entre los de fuera», es decir, entre los no cristianos. Esta circunstancia equivale ya por sí sola a un testimonio favorable a la Iglesia; pero, sobre todo, evita que el obispo sea objeto de una vigilancia malévola y que (justa o injustamente) se le atribuyan faltas graves con perjuicio de la Iglesia. Si, en cambio, cuenta ya con buen crédito entre los extraños, éstos manifestarán mayor simpatía hacia él y hacia la Iglesia. Por «redes del diablo» se entienden quizá las asechanzas con que, a causa de la mala voluntad hacia él, se tratará de hacerlo caer.

La idea de que la comunidad cristiana (sobre todo en sus jefes) debe acreditarse debidamente ante los no cristianos en el plano de las relaciones puramente humanas, profanas, y de que ya con esto da testimonio de la fe, es frecuente en el Nuevo Testamento [168] y de importancia en varios pasajes de las cartas pastorales [169]. La parenesis a las diversas categorías de personas que forman la Iglesia se funda en las repercusiones que el proceder de los fieles tiene en la vida pública, así como también en lo que tal proceder lleva a pensar de la doctrina misma. No se pierde de vista que el cristiano vive en medio de los gentiles, y que éstos «juzgan ante todo basados en lo común, en lo que se manifiesta al exterior» [170]. Una conducta censurable de parte de los cristianos daría evidentemente a «los de fuera» cierto derecho a rechazar el mensaje cristiano [171], y en todo caso ensombrecería «la sana doctrina». En esta perspectiva se comprende bien la atención esmerada con que las cartas pastorales se ocupan precisamente de los jefes de las comunidades.

---

168. Cf. N. Brox, *Der Glaube als Zeugnis*, Munich 1966, 57ss.
169. 1Tim 5,14; 6,1; Tit 2,5.8-10.
170. A. Vögtle 238s.
171. W. Foerster 218.

Los ministros de la Iglesia: obispo, presbítero, diácono.

En la introducción [172] se hicieron ya algunas observaciones generales sobre el carácter propio de la autoridad eclesiástica. Entre sus funciones está en primer lugar la de enseñar, función de suma importancia para todos los fines que las cartas pastorales se proponen, no sólo para la lucha contra los herejes, sino para la misma estabilidad interna, para el desarrollo normal y la fidelidad de las comunidades a la tradición recibida de los apóstoles. Recordar sin descanso la doctrina, insistir en ella y fomentar su práctica es tarea esencial de quien representa la autoridad de la Iglesia. Su predicación, en forma de instrucción, es indispensable para la guarda de la disciplina, para la organización, la enseñanza, la piedad. Esta enseñanza, esta predicación sigue estrictamente la del apóstol Pablo, que con su autoridad respalda aquí cada instrucción. Los cargos directivos de la Iglesia, que se basan en los poderes de los apóstoles, son, en consecuencia, elemento central de ella, por cuanto aseguran su subsistencia y mantienen alejada la herejía. Por eso tales cargos están dotados de autoridad, sin la cual no podrían cumplir sus fines propios. Y aunque en sí representan un servicio, son inseparables de cierto prestigio y dignidad personal, y colocan a quienes los ocupan a cierta distancia de la comunidad, obligada por su parte a manifestarles respeto.

El desempeño de este oficio es una verdadera vocación y para protegerla y asegurar su eficacia se debe exigir del candidato una serie de virtudes específicas; la elección de éste se ha de hacer con gran cuidado y precaución, porque su oficio está cargado de grandes responsabilidades y de exigencias difíciles. Consuelo y constancia para el cumplimiento cabal de sus obligaciones, los debe buscar en el hecho de haber sido llamado por Dios, en la gracia recibida en la ordenación y en la asistencia prometida [173].

---

172. *Introducción* 2, *d*, p. 347ss.

173. Explicaciones más detalladas en H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, 118-129.169s.

Las cartas pastorales dan pruebas de estar familiarizadas con una etapa bastante avanzada de desarrollo de la Iglesia en general, y de los ministerios eclesiásticos en particular. Con todo, sería muy difícil determinar con exactitud cuáles eran los términos de la constitución que se supone, y cuál la estructura concreta de cada cargo, precisamente porque las cartas no describen tal constitución, sino la suponen conocida. Reunimos en los puntos siguientes, con la relativa seguridad posible, la información que las cartas ofrecen acerca de cada uno de los cargos mencionados [174].

1) El primero es el cargo de *obispo (episkopos),* del cual se habla en 1Tim 3,1-7 y en Tit 1,5-9 [175]. El uso libre del término, en sentido todavía extraño a la designación de un cargo, se encuentra, por ejemplo, en 1Pe 2,25, donde se dice que Cristo es un *episkopos*. En su sentido general, en efecto, el término significa la función de vigilante, protector y administrador, en los más diversos campos. Esta función directiva y docente que implica, fue quizá la causa de que pronto se lo empleara para designar al jefe de la comunidad cristiana, y se convirtiera luego en título específico de este cargo. Su sentido, como título, se irá precisando poco a poco, a medida que se precisan también las características del cargo que designa con cierto matiz de término técnico.

Cuando las pastorales se refieren al obispo, hablan de él en singular [176], lo que no sucede con los diáconos y los presbíteros, según veremos más adelante. De esta circunstancia se ha querido deducir la existencia del episcopado monárquico (es decir, un solo obispo al frente de una Iglesia [177]. Pero, como ya se ha hecho notar, en los dos textos citados se trata de una imagen del obispo tomada de esquemas fijos ya existentes, y no se puede descontar la posibilidad de que la forma singular *episkopos* provenga del esquema mismo. Indicio importante en este sentido puede ser Tit 1,6, con su forma singular, que di-

---

174. Cf. Cf. también W.E. OATES.

175. Por primera vez en el NT en Flp 1,1.

176. 1Tim 3,2; Tit 1,7.

177. Cf. entre otros, J. GEWIESS 17; H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt* 177.

suena después de 1,5 [178], aunque, evidentemente, el singular tiene aquí sentido genérico. Tampoco las funciones de los destinatarios de las cartas permiten concluir la existencia del episcopado monárquico, ya que, siendo elemento del estilo ficticio de las cartas, lo que al respecto se dice no tiene el carácter de descripción exacta [179].

En las pastorales no hay, pues, ningún punto de apoyo para afirmar la existencia del episcopado monárquico. El primer testimonio indiscutible en su favor se encuentra en las cartas de *Ignacio de Antioquía,* pero el proceso que siguió su desarrollo nos es desconocido. En el curso de los primeros años del siglo II, los varios obispos de una iglesia ceden el lugar a un obispo único, que pasa a ser entonces el jefe responsable de la comunidad, con autoridad sobre un grupo de presbíteros.

El oficio de «vigilante», propio de los obispos, era inicialmente uno de los varios cargos dentro de la comunidad, por cierto no el de mayor categoría [180], y estaba además confiado a varios hombres simultáneamente. Su campo de actividad parece incluía aspectos muy diversos y comprendía el dar normas relativas a la marcha de la comunidad, a sus reuniones, actividades, actos de culto, organización general, recursos materiales y otros aspectos. De ahí que en las pastorales se exija de él la aptitud para presidir y gobernar [181], ya que el obispo es administrador de la casa de Dios (Tit 1,7). Pero además, como ya se dijo, para las pastorales es elemento esencial del servicio episcopal la instrucción [182], y parece que a las tareas del obispo se agregó ya inicialmente la función de profeta y maestro. Tendríamos así en las pastorales un testimonio de la concentración, cada vez más notoria, de todos los poderes y funciones en el cargo de los obispos, determinado ya en sus rasgos esenciales. De las funciones cultuales propias de los obispos no se dice aquí nada (a diferencia de Ignacio de Antioquía), pero,

178. Cf. E. Schweizer 75.
179. Cf. supra, p. 53-55.
180. Cf. *Doctrina de los doce apóstoles* 15,1s.
181. 1Tim 3,4s; Tit 1,6.
182. 1Tim 3,2; Tit 1,9, etc.

aunque sin poderlas precisar, hay que suponerlas. En cambio, de 1Tim 3,7 resulta claramente que a los obispos correspondía una posición de precedencia, en virtud de la cual eran, incluso ante los extraños, los auténticos representantes de su iglesia [183].

2) Al lado de los obispos, las pastorales mencionan a los *presbíteros* (= de más edad, ancianos) [184]. Dentro de la comunidad constituyen ellos un círculo cerrado, un «colegio» [185], que, según información de las cartas pastorales, cumple el rito de la imposición de las manos en la ordenación (1Tim 4,14) y ejercita la enseñanza, al menos mediante algunos de sus miembros (1Tim 5,17). Se tiene ya establecida una remuneración fija de su servicio (1Tim 5,17s), y en este contexto se menciona como su función permanente la de presidir, que todos cumplen, aunque no con igual solicitud (1Tim 5,17); al parecer es precisamente esta función de presidir la que se quiere promover al establecer presbíteros «en todas las ciudades» (Tit 1,5). Como se ve, a ellos corresponde la dirección de la comunidad. Tal es la función para la cual fueron establecidos.

En cuanto título, el término «presbítero» no indica nada con relación a la edad de los así designados [186]. Sin embargo, el término mismo lleva a suponer que efectivamente el oficio se confiaba de preferencia a los «ancianos» [187]. Si tal era o no la práctica de la Iglesia de las cartas pastorales, por ellas no puede saberse con seguridad; entre las condiciones de idoneidad que en ellas se establecen no se menciona ningún límite de edad. Por lo que toca a Timoteo, se supone que, a pesar de las responsabilidades de su cargo, era aún bastante joven [188], de donde se puede inferir que para las pastorales no existe necesariamente relación entre el cargo y la edad avanzada [189]. La opinión de que todos los pasajes que hablan de «presbíteros» se refieren

183. Cf. además C. Spicq, *L'évêque;* G. Holtz 74s.79-82.

184. 1Tim 5,17.19; Tit 1,5.

185. 1Tim 4,14; además Act 11,30; 14,23; 15; 20,17; 21,18; 1Pe 5,1; Sant 5,14.

186. En 1Tim 5,1, en cambio, se refiere exclusivamente a la edad.

187. Cf. O. Michel, 96-99.

188. 1Tim 4,12; 2Tim 2,22.

189. De otra opinión es J. Roloff 264, quien, basado en 1Tim 3,6, considera el de 4,12 como caso excepcional.

a hombres de avanzada edad y no a un cargo eclesiástico[190].

De las noticias que ofrece el resto del Nuevo Testamento se desprende que los presbíteros, en cuanto sujetos de un cargo eclesiástico, son en las comunidades los depositarios de la autoridad, pero las funciones de su competencia no estaban aún determinadas con precisión, y por eso es imposible presentar un cuadro de ellas. La índole propia de su dignidad se revela como elemento de una estructura comunitaria patriarcal, probablemente de origen judío; en un contexto tal, el título de «padre es el que más se aproxima en su sentido al concepto de anciano»[191]. Esta constitución de la Iglesia es, por lo que toca a sus autoridades, de naturaleza colegial. Sucede, sin embargo, que las tareas asignadas a los presbíteros, así como su posible actividad en la predicación y en la enseñanza, coinciden con la competencia del obispo[192]. Esto da lugar a la cuestión que trataremos en seguida.

3) Problema difícil es para la exégesis la cuestión relativa a la verdadera relación entre *el obispo y el presbítero*. De los dos se habla en las pastorales como de cargos distintos, y la única excepción, Tit 1,5ss, no permite afirmar sin más ni más que sean oficios idénticos, porque el lenguaje de estos versículos no es consecuente ni estable. Tampoco es posible descubrir una subordinación de orden jerárquico. Aunque la dificultad no se soluciona, en definitiva, sino suponiendo que las cartas pastorales en todo caso equiparan los dos cargos (de otra manera no se compaginaría Tit 1,5-6 con el índice de deberes del obispo presentado en 3,7-9), es preciso tratar de establecer una diferenciación. Como fondo de estos versículos existe no sólo la circunstancia de que un mismo cargo se designa con nombres diferentes, según los distintos lugares[193], sino además

---

190. J. JEREMIAS, *Zur Datierung;* W. NAUCK 87-91. Es insostenible ante las afirmaciones explícitas del texto.

191. H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt,* 82; en relación con todo el problema, id. 82ss; G. BORNKAMM, ThWb (1959), 666s; W. MICHAELIS, *Das Ältestenamt;* DIBELIUS - CONZELMANN, 60s; G. HOLTZ, 124s.

192. Compárese 1Tim 5,17 con 3,5; 1Tim 5,17*b* con 3,2; Tit 1,9.

193. Así se cree en H.W. BEYER - H. KARP, RAC II (1954), 402s; identificación, sin comentarios, en H. SCHLIER 144s.

una diferente constitución eclesiástica, insinuada en la diversa terminología.

La identidad del episcopado y el presbiterado no es la etapa inicial, sino que representa —como todo parece indicarlo— el término de un desarrollo que, fuera de las pastorales, se puede observar ya en Act 20,17.28 y en *1Clem* 42,1; 44,1 comparado con 44,5; 47,6. La equiparación «fue un fenómeno a que se llegó paulatinamente» [194].

Por lo que toca al autor de las cartas pastorales, es un buen indicio de ello el hecho de que en Tit 1,7 designa como obispo al mismo que en Tit 1,5 había llamado presbítero. Él se vale de un paradigma de las cualidades del obispo para su parenesis a los presbíteros, sin preocuparse de hacer la correspondiente destinción en la terminología; por eso deja también intacto el singular «obispo» con el significado genérico que tenía en el esquema.

El cambio repentino de número es huella de una armonización redaccional de diferentes denominaciones de cargos eclesiásticos, necesaria hasta cierto punto, dado que el autor de la carta no conoce ya los diversos estilos de organización de las comunidades a que tales denominaciones correspondían. Quizá sea del caso concluir que en el ambiente eclesiástico de las cartas pastorales se ha llegado ya de hecho a la fusión de las diversas estructuras de los cargos, de forma que los obispos son realmente parte del presbiterio, o de él salen. Los presbíteros de 1Tim 5,17, que tienen por función propia presidir, serían entonces los miembros del colegio de los ancianos con carácter episcopal; todos los obispos serían presbíteros, pero no todos los presbíteros obispos [195].

Por lo que toca concretamente al lenguaje usado por el autor, la suposición más probable es que él personalmente está acostumbrado a dar a los ministros en cuestión el nombre de presbíteros; el título de obispo parece ser, en cambio, el que

---

194. DIBELIUS - CONZELMANN 47.

195. Cf. DIBELIUS - CONZELMANN 46s; H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt* 116, nota 2; J. ROLOFF 264-269; R.M. GRANT, *Historical Introduction to the NT*, New York y Evanston 1963, 213; W.G. KÜMMEL, *Einleitung* 276; W. MICHAELIS, *Das Ältestenamt* 52s; H.W. BARTSCH 107.

usan los esquemas utilizados [196]. De otra parte, las funciones a ellos atribuidas, que son ante todo de índole administrativa, dan la impresión de que el oficio aquí descrito es efectivamente el de los *episkopoi* (vigilantes, administradores), incluso cuando se les da el nombre de «presbíteros» [197]. Para simplificar esta conclusión, diciendo que el obispo es el jefe, el primero de los presbíteros [198], sería necesario presuponer el carácter monárquico del episcopado, y esto, como ya se dijo antes, no es aún posible en la época de las pastorales.

4) Desde los primeros tiempos, al lado del obispo se habla también del *diácono* [199]. Ya por el nombre («servidor») se ve que se trata de un auxiliar del obispo y, por lo mismo, de la Iglesia, y que su cargo se cumple en dependencia del obispo y hasta cierto punto está ordenado a él. Sus funciones propias no se indican aquí, ni es fácil deducirlas de los deberes del diácono enumerados en 1Tim 3,8ss, porque en este texto (como en el relativo a los obispos) tampoco se enumeran las virtudes específicas del cargo, sino que se aplica a él un esquema general de virtudes. Con todo, de la prevención contra la «doblez en el hablar» y la avidez de «sórdidos negocios» (1Tim 3,8) se puede quizá concluir que el diácono participaba en la dirección de la comunidad con la administración de los bienes materiales, por tanto con una actividad que implicaba no pocas responsabilidades [200].

El término con que se designa el oficio del diácono «sugiere la idea de un servicio de caridad» [201]. De atribuciones en relación con los actos del culto nada se dice. En Ignacio de Antioquía, por tanto pocos años después de escritas las pastorales, se designa en general a los diáconos como «servidores *(hyperetai)* de la casa de Dios» [202].

La exigencia de que los diáconos sean primero probados

---

196. R. BULTMANN RGG IV (1930) 995.
197. Cf. J. ROLOFF 265; H.D. ALTENDORF RGG III (1959) 1533.
198. C. SPICQ DBS VII (1961) 1-73.
199. Flp 1,1; 1Tim 3,2.8.12; *1Clem* 42s.
200. Cf. TH. KLAUSER, RAC III (1957) 889.
201. J. FREUNDORFER 231.
202. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los tralianos* 2,3.

(1Tim 3,10) supone que el ejercicio de sus funciones comienza en un momento determinado, y probablemente, como es lógico pensar, mediante una ordenación[203].

8 Como en Flp 1,1, también en la primera carta a Timoteo se menciona inmediatamente después de los obispos a los diáconos. Como ya se dijo, la lista de virtudes requeridas no es tampoco aquí una enumeración de sus obligaciones específicas, sino un catálogo de cualidades de aplicación general. Sólo después que aquí se aplican a los diáconos pueden considerarse como virtudes propias de un estado, carácter que por sí mismas no tenían antes. De estas obligaciones o cualidades sólo parcialmente pueden deducirse las funciones de los diáconos, como en el caso de los obispos (1Tim 3,2ss). Entre los deberes de los obispos y los de los diáconos no se observa diferencia esencial, porque unos y otros son normas generales de disciplina ética. Una vez se señalan como distintivo de quien ocupa un cargo eclesiástico, o es candidato a él, virtudes que simplemente constituyen el ideal de la conducta de cualquier buen ciudadano. Las normas eclesiásticas de las cartas pastorales se sirven ampliamente de la parenesis profana de la época y, previas algunas ligeras variaciones o ampliaciones, la aplican luego a las circunstancias concretas de la Iglesia y a sus diversas categorías de personas.

La «dignidad» que se exige a los diáconos era también virtud episcopal (v. 4). «No dados al excesivo uso del vino» se exigía igualmente al obispo (v. 3), y la avidez de ganancias es en ambos casos incompatible con el cargo. La doblez, que a propósito de los obispos no se menciona, es uno de tantos defectos que desacreditan a cualquier hombre de bien, no sólo a los ministros de la Iglesia. Pero, también igual que al hablar del obispo, estas exigencias elementales, cuya reunión en forma de catálogo se debe atribuir al esquema parenético utilizado, pierden aquí su «carácter universal», a causa del contexto y de la intención del autor. Estas virtudes, en efecto, que inicialmente se exigieron para hacer soportable la vida social y dar

203 Cf G Holtz, 86-88.

dignidad a la vida privada de los ciudadanos, se convierten aquí en requisitos para que la vida de la comunidad cristiana transcurra como conviene a la «sana doctrina» (1,10) y para que haya orden «en la casa de Dios» (v. 15). De ahí la obligación de que cada uno se prepare para la función que le corresponde en esta casa, haciéndose apto para convivir con otras personas y para serles útil en una posición de responsabilidad.

Los defectos o vicios que se oponen a este ideal se señalan en términos ásperos, conforme al estilo convencional de tales tratados. Si estas exigencias (negativas) sólo tuvieran su sentido profano original, podría decirse que las expresiones correspondientes disuenan en el contexto de unas normas de organización eclesiástica; pero es de observar que en realidad casi todas estas expresiones designan vicios o defectos que, sea en los pastores o sea en los fieles, son en toda época motivo de disgusto y de sufrimiento en las comunidades cristianas. El ministro (en nuestro caso el diácono) debe estar exento de todo lo que es causa de repugnancia para los demás, así se trate de defectos comunes entre las personas que lo rodean. De otra manera se echa a perder mucho de lo que ya se ha logrado con dificultad, se destruye la confianza y se desacredita a la Iglesia. La enumeración de deberes generales, que después del v. 8 se interrumpe para dar lugar a algunos requisitos específicos del cargo, se reanuda luego en el v. 12, o quizá ya en el v. 11.

Esta expresión: «con conciencia pura, guardar el misterio **9**
de la fe», es la descripción de una vida cristiana íntegra, de la firmeza en la fe, es decir, de las pruebas de absoluta confianza que puede ofrecer un perfecto cristiano; quien cumpla tales requisitos puede tranquilamente ser elegido para una misión de responsabilidad y un cargo distinguido como es el diaconado. Lo que se le exige como simple cristiano no es menos importante que lo que se pide en razón de su cargo. El contenido del Evangelio es «misterio», en cuanto es revelación de lo que por otras vías sería inaccesible (cf. Col 1,26s). Éste y otros términos, de profundo sentido teológico en un principio, dan aquí la impresión de ser parte de una fórmula, fenómeno que, por los demás, se puede observar ya en algunos

textos paulinos[204]. La «conciencia pura» no es otra cosa que la «buena conciencia» de que ya se ha hablado[205].

10 La comunidad no puede ser indiferente al juicio de los cristianos[206]. La personalidad y la conducta de los diáconos (como de los obispos) son de singular importancia para el testimonio de la Iglesia ante «los de fuera». El propio interés de la Iglesia y la eficacia de su misión requieren, por consiguiente, que la elección de los candidatos se haga con máximo cuidado. A este contexto pertenece la norma práctica de que el candidato al diaconado sea sometido a prueba durante tiempo suficiente, hasta tener seguridad moral de su eficacia y de su firmeza en la fe. Quien sea irreprensible, vale decir, quien cumpla todos los requisitos exigidos, puede asumir las funciones de diácono en la Iglesia. Esta disposición equivale en el fondo a la del v. 6, de no elegir para tal oficio a ningún recién convertido, sino a hombres que se hayan acreditado suficientemente en la fe. Hasta qué punto se debe dar importancia a la buena fama de los representantes de la autoridad eclesiástica, lo hace ver Ignacio de Antioquía, quien, refiriéndose a los diáconos, escribe: «Deben precaverse de las acusaciones como del fuego»[207]. Repetidas veces encarecen las pastorales sumo cuidado en evitar todo cuanto pueda ser causa u ocasión de mala fama de los cristianos, pero particularmente de los ministros de la Iglesia. A este cuidado obedece la práctica de no confiar el cargo a nadie, sino después de cierto período de prueba, y de haber sopesado todos los aspectos positivos y negativos.

11 En todos los tiempos se ha discutido quiénes son aquí las «mujeres»: si se trata de diaconisas o de las mujeres de los diáconos, de los cuales se ocupa el texto antes y después del v. 11. En favor de la segunda interpretación se puede hacer valer el hecho de que una interrupción del tema de los diáconos para pasar a hablar sin más ni más de diaconisas (de quienes las pastorales no hacen mención en ninguna otra parte) resulta difícil de imaginar. Tampoco es del caso argumentar partiendo de una posible asociación de ideas, porque evidente-

204. Cf. 1Cor 4,1; también Col 2,2; 4,3.

205. Cf. comentario a 1Tim 1,5.

206. Cf. comentario al v. 7

207. Ignacio de Antioquía, *A los tralianos* 2,3.

mente son normas de otro género, que se aducen sin descender a pormenores y sin hacer una aplicación concreta. Por otra parte, las cualidades mismas que se exigen no dan indicios de haber sido establecidas para mujeres ocupadas en actividades públicas, ya que todas estas obligaciones tienen poco que ver directamente con las circunstancias concretas; además, no se puede olvidar que también en cuanto esposas de los ministros eclesiásticos correspondía a las mujeres una función de importancia ante el público, ya que su conducta personal redundaría en honor o en descrédito de sus maridos, e indirectamente de los cargos que ellos ocupaban.

Pese a estas razones hay que admitir sin embargo que, precisamente por tratarse de una simple enumeración de normas relativas a diversos estados, no son imposibles ciertas interrupciones en el hilo del pensamiento. Y dado que todo el pasaje 3,1-13 se ocupa de los diversos ministros de la Iglesia, quizá sea del caso incluir en la misma perspectiva el v. 11 y admitir que en él se introduce «al lado de los diáconos un nuevo grupo de funcionarios eclesiásticos» [208]. Como argumento concreto se puede aducir que no se habla de «sus mujeres», posesivo necesario si el autor pretendiera referirse a las mujeres de los diáconos. Además, las cualidades exigidas a las mujeres no difieren mucho de las exigidas a los diáconos (v. 8). Desde luego hacen pensar también en el modelo que se propone a las mujeres ancianas en Tit 2,3. Por lo demás, no dejaría de ser extraño el que al hablar de los diáconos el autor se refiriera expresamente también a sus mujeres, y no lo hiciera al hablar de los obispos. Por último, la existencia de las diaconisas como grupo constituido se conoce desde mucho tiempo antes por las cartas de Pablo (cf. Rom 16,1). Estas observaciones hacen preferible la interpretación de quienes opinan que aquí se habla de las diaconisas. Pero las razones en contra son también de peso y, en consecuencia, no se puede urgir ninguna de las dos posibilidades [209].

---

208. A. Vögtle, 23 nota 3.

209. Cf. A. Kalsbach 9-16; W. Michaelis, *Das Ältestenamt* 170; E. Schweizer 76, nota 334; J.G. Davies, *Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period:* JEH 14 (1963) 1-15.

12 Sin más, el autor continúa ahora la instrucción a los diáconos, añadiendo algunos requisitos relativos al matrimonio y a la vida familiar de los candidatos, requisitos que coinciden en todo con los exigidos a los obispos[210]. Quien ocupa un cargo en la Iglesia debe ser en todo aspecto irreprensible, apto, digno de confianza.

13 Conforme al estilo de la parenesis cristiana a jefes de comunidades, el autor concluye prometiendo una recompensa. A aquellos (de entre los diáconos) que hayan desempeñado bien su ministerio, se les da la esperanza de «adquirir para sí un puesto de prestigio y plena seguridad en la fe». Es apenas natural que un plan de organización eclesiástica propuesto en forma epistolar se preocupa no sólo de dictar normas, sino también de despertar interés y de animar a su aceptación.

A la expresión «puesto de prestigio» se han dado diversas explicaciones. La hipótesis de que se aluda a un grado superior dentro de la jerarquía eclesiástica, o sea, que al buen diácono se le promete un posible ascenso al episcopado (cf. 3,1), presupondría la coordinación de los diversos cargos (diácono, obispo en potencia), cosa que para el tiempo de las pastorales no se puede demostrar con seguridad, aunque tal sea la interpretación que en normas eclesiásticas posteriores se da al v. 13[211]. No hay tampoco punto de apoyo para la idea de un ascenso gradual al cielo, o de la vida en un cielo que conste de diferentes grados. Así, la explicación más aceptable es la de quienes ven aquí una alusión en general a lo que cada cual es delante de Dios, y quizá también (o al mismo tiempo) al rango y prestigio a los ojos de la comunidad.

La «plena seguridad» prometida es, según el significado mismo del término (παρρησία), la franqueza con Dios y con los hombres, de que es fuente segura la fe en Cristo, y que se manifiesta en la libertad de palabra, bien sea al hablar a Dios en la oración, o bien, en otra forma, al anunciar el Evangelio[212], pero también en el «trabajo alegre»[213]. Acerca del

210. Cf. comentario a los v. 2.4-5.
211. Cf. H.W. Bartsch, 90ss.107.
212. Cf. A. Schlatter; H. Schlier, ThWb v (1954) 881.
213. H.J. Holtzmann.

carácter deuteropaulino de la fórmula «en Cristo Jesús» en las pastorales, véase J.A. ALLAN.

Reflexiones acerca de la Iglesia y del misterio a ella confiado 3,14-16

[14] *Te estoy escribiendo esta carta con la esperanza de reunirme contigo lo más pronto posible.* [15] *Pero, si me retraso, quiero que sepas cómo debe uno portarse en la casa de Dios, que es la Iglesia del Dios viviente, columna y soporte de la verdad.* [16] *Y sin lugar a dudas, grande es el misterio de la piedad:*

Él fue manifestado en carne,
justificado en espíritu,
visto por ángeles,
proclamado entre gentiles,
creído en el mundo,
ascendido en gloria.

La observación de los dos versículos siguientes es parte **14-15**
de la situación ficticia de la carta, que el autor tiene cuidado de hacer presente cada vez que pasa a tratar un nuevo tema. Lo que en forma casi rutinaria se comunica entonces al destinatario, tiene por objeto procurar el regreso a la situación concreta que las cartas se han fijado desde un principio, pero que no siempre pueden sostener. El recurso sirve además para establecer cierto equilibrio entre el contenido del escrito, de carácter general, y el matiz de actualidad que corresponde a toda carta, y que en este caso es ficticio: la ausencia de «Pablo», que puede prolongarse indefinidamente, hace necesario dar normas aplicables a situaciones futuras, aunque él — se continúa así la ficción — tiene el propósito de ir pronto en persona. Con esto cristalizaba admirablemente en una noticia al parecer biográfica, pero en realidad ficticia, el concepto que las pastorales (es decir, su autor y la Iglesia que él representa) tienen de sí mismas y lo que piensan de su relación con Pablo: el contenido de estas cartas, las normas y enseñanzas de esta Iglesia, corres-

ponden exactamente a lo que Pablo mismo diría si estuviera presente. El texto de los v. 14-15 corresponde por su carácter teológico al de la memoria de Pablo evocada en 1,12-20; 2,7 (véase el comentario correspondiente): el recurso pseudoepigráfico a Pablo no es un juego literario ni un abuso de su nombre [214], sino la forma propia en que a fines del siglo I y principios del II podía expresarse la conciencia apostólica de la Iglesia y la convicción de que en ella continúa viva la tradición auténtica.

Se ve ahora cómo en estas líneas se refleja con toda claridad la situación de la generación cristiana posterior a los apóstoles. Si el apóstol Pablo estuviera al frente de la comunidad, no habría necesidad de cartas ni de instrucciones, pues todo lo dispondría él personalmente en virtud de su plena autoridad. Mas ahora que la Iglesia y sus jefes responsables deben decidir por sí solos y encauzar la vida de la comunidad, se requiere la instrucción apostólica, que suple la presencia del Apóstol. Se posee la palabra, se conoce minuciosamente la enseñanza de Pablo, de suerte que las normas propuestas, las tradiciones kerygmáticas que se quiere hacer revivir, todo proviene de él. En la tradición eclesiástica se tiene la palabra del Apóstol ausente. Quien se rige por ella está en la misma línea de Pablo. El Apóstol dispondría y hablaría en la situación presente tal como lo hacen las cartas. Para decirlo en otros términos: con la tradición de la palabra y con la existencia de ministros legítimos se pone fin a su ausencia. Quien está al frente de la Iglesia posee (en la tradición eclesiástica) la palabra del Apóstol, y en consecuencia sabe «cómo hay que portarse en la casa de Dios».

En esta forma se puede decir con razón que el v. 15, si no por su forma, sí por lo que expresa, «sería el título más apropiado para el conjunto de normas con que las cartas pastorales tratan de consolidar la organización de la Iglesia» [215].

La descripción de la Iglesia se hace, según parece, con fórmulas litúrgicas. La metáfora de la Iglesia como «casa de Dios» o «casa de Cristo» aparece también en 1Pe 4,17; Heb

214. Cf. introducción 3.
215. H.W. Bartsch 160.

3,6[216]. Aquí es comparada con el edificio entero, y al mismo tiempo designada con el nombre de lo que es sólo una parte de la construcción: «columna», «soporte». Ambas metáforas son de uso corriente y se citan, sin ampliarlas, para enaltecer la figura de la Iglesia[217]. La «verdad» es la fe verdadera y auténtica, la sana doctrina.

La Iglesia.

Las cartas pastorales no describen directamente a la Iglesia, sino que presentan su imagen implícita en otros contextos, tales como el de los diversos ministerios[218], la conciencia de continuidad apostólica de las cartas, su concepto de tradición y sucesión, y su relación con la tradición kerygmática. Tal imagen de la Iglesia se puede también deducir de las normas de organización eclesiástica propuestas por las cartas. Partiendo de estos datos indirectos trataremos de destacar ahora los rasgos más característicos.

El pasaje eclesiológico de mayor importancia en las pastorales es 1Tim 3,15. Ningún otro texto le iguala en profundidad y exactitud. El autor no hace nunca de la Iglesia objeto de reflexiones especiales, porque ella es en realidad el tema de todas sus cartas. De ahí que muchos detalles relativos tanto a lo que esta Iglesia piensa de sí misma como a su proceso de desarrollo hayan de buscarse fuera de las afirmaciones propiamente eclesiológicas.

En cuanto «casa de Dios», la Iglesia no se identifica aquí (1Tim 3,15) inmediatamente con los fieles, sino que se concibe como institución. Es ésta una de las perspectivas que caracterizan el modo de pensar de las cartas pastorales. La Iglesia es

---

216. Cf. 1Cor 3,16; 2Cor 6,16; Ef 2,20-22; 1Pe 2,5.

217. A. Jaubert cree poder aducir argumentos filológicos importantes en favor de la antigua interpretación del término en sentido personal: Timoteo sería la «columna» en la «casa», que es la Iglesia. Pero sus argumentos ceden ante las dificultades gramaticales que de tal interpretación resultan.

218. Cf. excursus a 1Tim 3,7.

una «casa», y se trata de «vivir» en ella conforme a normas precisas, ateniéndose a un orden doméstico ya establecido [219]. En esta casa viven todos los que permanecen fieles a la sana doctrina, y de ella son excluidos cuantos prefieren los caminos erróneos de la herejía (2Tim 2,20s). La Iglesia es la institución santa, salvadora, la casa que a todos ofrece protección. Tal es la función que las cartas pastorales le atribuyen, contraponiéndola así a los fieles. Un ejercicio de su misión sin trabas y libre de toda sospecha de error, como lo quieren las cartas pastorales, sostendrá a cada fiel para que permanezca firme en la vida de la fe.

Pero el edificio de la Iglesia está cimentado sobre la realidad terrena, y en él halla el mundo garantía de seguridad en la enseñanza y en la fe. Nota característica suya es la predicación sana y digna de todo crédito, ya que está en posesión de la enseñanza apostólica, la única enseñanza sana, cuya integridad tienen asegurada hacia fuera con una valla de separación de la herejía, e internamente por una conveniente organización y una actividad docente reglamentada. Casi podría decirse que esta posesión de la doctrina auténtica es lo que constituye su ser: ella es «columna y soporte de la verdad» (1Tim 3,15). Se pone así de relieve algo que ha llegado a ser ya rasgo invariable en la imagen de la Iglesia: «se ha consolidado, y busca ahora los medios de conservar intacto lo conseguido, de permanecer siempre igual» [220].

Hasta qué punto predomina en las cartas pastorales el concepto de la Iglesia como de una entidad que abarca a los fieles, casi como de un «recinto» en el cual habita el pueblo de Dios, con el cual, por tanto, no se identifica (como en Pablo), lo demuestra la forma en que las cartas aplican a ella la estructura de una casa de familia (1Tim 3,4s.12), con la cual la comparan. Sirve de morada, funciona bajo la dirección y vigilancia de «administradores» (Tit 1,7). Es una entidad cuya naturaleza no se puede comprender bien sino mediante conceptos (como casa, familia) que expresan el orden social [221]. Como «casa

219. Cf. 1Tim 3,1-13; 5,1-6,2; Tit 2,1-10.
220. E. Schweizer 69.
221. E. Schweizer 71.

grande» que es, da albergue a las más diversas clases de moradores, y en su vajilla se encuentran piezas de todo género (2Tim 2,20s). Pero la casa no se identifica con los «moradores»; no es la Iglesia misma la que es «de oro y plata», o «de madera y de barro»; es la casa en que al lado de la vajilla de oro y plata hay otra de madera y de barro. El pecado y la infidelidad de algunos cristianos no es pecado e infidelidad de la casa de Dios (2Tim 2,19s); la apostasía de unos cuantos no conmueve «el sólido cimiento de Dios». Una interpretación profunda de lo que constituye el ser de la Iglesia cae fuera de perspectiva. Como en otros puntos, también en éste tienen las cartas pastorales su lenguaje propio, sus formas de expresión ya tradicionales, que entregan al lector no para que éste las interprete, sino para que las repita, las aprenda, las grabe y las recuerde. Quien escribe es un maestro eclesiástico, y su propósito no es el de explicar los fundamentos teológicos de la Iglesia, sino hacer que sus enseñanzas y su disciplina sean aceptadas y llevadas a la práctica.

A estos conceptos eclesiológicos corresponde el gran cuidado del autor en relación con la estructura que debe tener la Iglesia. La previsión de los cargos exige solicitud y circunspección, precisamente porque ellos constituyen el punto clave del baluarte de la Iglesia. Como en las demás «casas», tampoco en ésta marcha todo automáticamente, y, dados los peligros que amenazan desde dentro y desde fuera, nada se debe dejar aquí a la casualidad, al libre juego de fuerzas no dominadas. La marcha de la Iglesia se ha encauzado por caminos seguros, y su avance depende en gran parte de la determinación que ya se ha hecho de los diversos campos de competencia, de los diversos deberes y grados de autoridad no menos que de las normas de organización ya fijamente establecidas[222]. La autoridad es en todos los aspectos apostólica, porque descansa bien sea en el cargo de jefe de la comunidad, iniciado y respaldado por el propio Apóstol, o bien en la palabra (escrita) de éste[223]. Esta Iglesia vive de la tradición apostólica (paulina), cuya con-

222. Cf. el excursus: *Los ministros de la Iglesia: obispo, presbítero, diácono.*

223. Cf. introducción 3 y 4.

tinuidad está garantizada en la legítima sucesión de sus jefes, que aquí se insinúa ya claramente[224]. La ordenación, hecha solemnemente conforme a un rito ya establecido y mediante la imposición de las manos[225], garantiza a su vez la legitimidad de tal sucesión y demuestra, al mismo tiempo, el papel decisivo que corresponde al jefe de comunidad en la Iglesia de las cartas pastorales.

No se puede negar que el carácter jerárquico e institucional que presenta esta imagen de la Iglesia es hasta cierto punto consecuencia del carácter «pastoral» de las cartas mismas, pero no parece representar sólo un aspecto separado de la eclesiología del autor; las normas directivas elaboradas aquí conforme a las circunstancias son la forma concreta de continuar una tradición que, por lo demás, revela una gran visión del futuro entre los primeros cristianos. Con todo, no era ésta la única tendencia en el terreno de la eclesiología; como se puede comprobar por otros documentos de los primeros tiempos cristianos, existían también otras corrientes, de orientación más teológica y menos práctica[226].

16 El himno a Cristo (más exactamente, fragmentado de un himno) del v. 16 cierra este primer conjunto de normas eclesiásticas iniciado en 2,1, y constituye al mismo tiempo, tanto por el contenido como por el lenguaje, el «punto culminante de toda la carta» (J. Jeremias).

Este himno cristológico completa el v. 15 indicando cuál es el gran misterio, el punto central de aquella «verdad» cuya «columna» es la Iglesia.

Tanto la estructura del himno (cf. infra) como la fórmula introductoria («y sin lugar a dudas») demuestran que el autor hace suya una tradición litúrgica o kerygmática. «Misterio de la piedad», de sentido idéntico a «misterio de la fe» (v. 9), es una expresión solemne para hablar de la «verdad» (v. 15).

---

224. Cf. comentario a 2Tim 2,2.

225. 1Tim 4,14; 5,22; 2Tim 1,6; cf. 1Tim 1,18.

226. Acerca de este problema véase introducción *2d;* en la bibliografía, especialmente H. SCHLIER; R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im NT*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1961, 86-93; N. BROX.

Se puede llamar misterio, porque es el designio salvador de Dios, oculto durante siglos y ahora finalmente revelado por él mismo[227]. Sobre el concepto «piedad» véase el excursus a 1Tim 4,8. Se repite simplemente un término ya tradicional, equivalente a «fe cristiana»[228].

Del antiguo himno no se cita sino una parte, que comienza con un pronombre relativo (ὅς) cuyo antecedente no se cita. No hay razón para dudar de que se refiere a Cristo, como se desprende del término técnico ἐφανερώθη[229]. Cierta articulación ofrecen los tres binomios «carne, espíritu», «ángeles, gentiles», «mundo, gloria», que presentan en cada caso dos términos opuestos y al mismo tiempo paralelos. El carácter poético se entrevé también claramente en el hecho de que el himno no ofrece un bosquejo de la historia de la salvación conforme al orden cronológico, sino que está dispuesto de tal suerte que las ideas expresadas en cada miembro formen una serie de antítesis[230]. El sentido de tales antítesis se puede precisar por el contexto mismo del himno: señalan los dos campos (el mundo sobrenatural y el mundo terreno) en que se lleva a cabo la obra de Cristo: «espíritu, ángeles, gloria», y «carne, gentiles, mundo».

El primer miembro habla de la encarnación, suponiendo, desde luego, una preexistencia anterior a la existencia en la carne. «Justificado en espíritu» se refiere, en consecuencia, a

---

227. Según M.O. Massinger 480s, el pronombre relativo «ὅς = el cual» se refiere a μυστέριον, y con el «misterio de la piedad» se alude directamente a la persona de Jesucristo; la inexactitud gramatical —ὅς es masculino y μυστέριον es neutro— se debe sólo al hecho de que aquí se trata de una «verdad única», personificada.

228. F. Tillmann 132 agrega: «En 1Tim 3,16 se habla de toda la obra redentora de Cristo como del gran misterio de la piedad, y con razón, ya que por la encarnación, muerte y resurrección del Señor, seguidas del anuncio y aceptación de su mensaje salvador, se establecen las debidas relaciones entre el hombre y Dios. Pero quizá la afirmación alude también a la persona del Señor, quien obedeciendo a la voluntad del Padre tomó sobre sí la obra de la redención, dando con ello pruebas de lo que es la verdadera piedad.»

229. J.B. Rowell pretende, sin razón, referirlo al «Dios viviente» del v. 15.

230. En este punto difiere A Klöpper, *Zur Christologie.*

una «justificación» de Cristo, crucificado como malhechor (J. Jeremias), o quizá más bien, según otro sentido del término, poco corriente pero también atestiguado (cf. Dibelius - Conzelmann), a su exaltación al mundo sobrenatural, considerado como el campo del espíritu (de Dios; cf. J.P. Jones). Este concepto de la exaltación de Cristo lleva a pensar en Rom 1,4; Flp 2,9. El haber sido «mostrado a los ángeles», vale decir, el haber sido contemplado por ellos vivo y triunfante (cf. R.W. Micou), expresa el tributo rendido por las potencias celestes. Entre los gentiles, las naciones de la tierra, lo da a conocer el *kerygma*, la predicación cristiana.

Estos dos primeros versos del himno, concisos y profundos, que comprometen el cielo y la tierra en la obra de la salvación, ponen de relieve la universalidad de la revelación salvadora de Dios en Jesucristo, al exaltar las diversas etapas de la obra de Cristo y de su manifestación, en la cual se ratifica tal universalidad. Pero precisamente a causa de este sentido universalista es difícil de interpretar el verso «creído en el mundo», dado que no se funda en la experiencia de las primeras generaciones cristianas. Para comprenderlo es preciso no perder de vista el contexto del himno: en él se celebra la iniciativa de Dios, su revelación en la manifestación de Jesucristo. La obra, iniciada en Dios, ha llegado ya a su término en la persona del redentor, es decir, en su exaltación; mas para el mundo y para el hombre, el fin, la plenitud de la glorificación, la consumación escatológica, es todavía objeto de esperanza. La Iglesia vive en la expectativa, pero tiene conocimiento de la redención cumplida ya en principio y del grado de gloria ya alcanzado. Por eso, en sus himnos puede ya desde ahora celebrar el triunfo final: Cristo ha sido «proclamado entre los gentiles, creído en el mundo».

La etapa final de la salvación, su realización universal, puede celebrarse ya como hecho cumplido, pese a que todavía es objeto de esperanza y a que la situación real es aún muy diversa: la proclamación de este «misterio» y la fe en él son en sí el fruto de la manifestación. «Que Cristo ha sido "proclamado entre los gentiles" es para el himno no objeto de experiencia, sino acto de fe que se afirma en todo tiempo

como verdad evidente, aunque no corresponda a la realidad del momento»[231].

Es importante observar en este punto cómo la predicación y la fe, vale decir, el anuncio y la aceptación del mensaje relativo a la obra de Cristo son en sí parte de esta obra, que no es completa en su ser mientras no se acepte por la fe, o, en otros términos, mientras no se haga eficaz en los hombres. La acción de Dios abarca cielos y tierra, y no llega a su plenitud con la sola glorificación de Cristo; la fe de los «gentiles» es parte esencial, y sin ella el himno a Cristo no sería completo. Elemento imprescindible de esta cristología es asimismo el reconocimiento de Cristo glorificado por parte de los poderes sobrenaturales, de los ángeles: «visto por los ángeles». En cuanto expresión del sometimiento de las potencias celestes a la soberanía de Cristo glorioso, tal reconocimiento es igualmente de la cristología en Flp 2,10; Ef 1,20s; 1Pe 3,22.

Si es exacto equiparar este himno, por su estilo y su forma, a los antiguos himnos orientales de entronización (J. Jeremias), se podrían descubrir en él los tres elementos de que constan tales himnos: exaltación, presentación y entronización (de Cristo Señor), a cada uno de los cuales corresponden dos versos del himno, que afirman su cumplimiento respectivamente en el cielo y en la tierra. Pero la correspondencia entre aquellos elementos y los de nuestro himno no es del todo clara.

En lo breve y abstracto del himno, no menos que en su contenido, se refleja una cristología arcaica[232].

Cristología.

Para hablar, ante todo, de la terminología cristológica de las cartas pastorales, que no es el elemento más característico de su cristología, es preciso hacer notar que los títulos «Κύριος (Señor)» y «σωτήρ (Salvador)» son, junto con la presentación

231. H.W. BARTSCH 30.

232. Véase al respecto el excursus siguiente. Sobre la interpretación del himno, cf. en la bibliografía M.O. MASSINGER; J.M. BOVER, *El «gran misterio de la piedad»*; R.A. BRAUN; H.A. BLAIR; J. KREMER; W.H. WARD.

de Cristo como «mediador», los únicos predicados cristológicos. Por otra parte, en el título de «Salvador» (aplicado a Cristo)[233] hay que atender más a su aspecto directamente soteriológico[234] que a las implicaciones que pueda tener en el terreno de la historia de las religiones[235]. Equivalente a este título es la afirmación de 1Tim 1,1: «Cristo Jesús (es) nuestra esperanza». Tanto en el término «salvador» como en el concepto de ἐπιφανεία (= «aparición»), «manifestación», con que se designan la primera (2Tim 1,10) y la segunda venida de Cristo[236], se hace uso de vocabulario helenístico[237].

El título *kyrios* conserva casi intacto el sentido que tiene en las cartas paulinas. Aparece en las fórmulas de saludo[238], en las de bendición y agradecimiento[239]. Los pasajes en que aparece con sentido más profundo son 1Tim 6,13.14; 2Tim 1,8 (cf. 4,8), según los cuales Cristo exige de la comunidad lo reconozca como Señor glorificado y está atento a la obra de los suyos para juzgarla al fin de los tiempos; cada fiel tiene contraído un compromiso con la palabra de Cristo, y no puede faltar a él. Es también el Señor quien llama al apostolado, y en su asistencia tiene el apóstol garantía suficiente para sí y para su obra, hasta ser recibido definitivamente en su reino celestial[240].

De gran significado cristológico y soteriológico son la presentación de Cristo como «mediador entre Dios y los hombres» y la adición explicativa: «Cristo Jesús (también)» (1Tim 2,5; véase el comentario correspondiente). Punto de partida para la mediación es aquí la entrega «como rescate por todos» (1Tim 2,6), y no precisamente el haber descendido de la esfera divina (como en Flp 2,6s), aspecto que en las cartas pastorales no tiene siquiera valor de parte integrante del concepto de mediación, dado que en estas cartas «la afirmación de la preexis-

233. 2Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6.
234. Cf. 1Tim 1,15; 2,6.
235. Para mayor exactitud cf. el excursus *Salvador*, a 2Tim 1,10.
236. 1Tim 6,14; 2Tim 4,1.8; Tit 2,13.
237. H. WINDISCH 228; W. GROSSOUW 356s; R. SCHNACKENBURG, LThK 5 (1960) 938.
238. 1Tim 1,2; 2Tim 1,2.
239. 2Tim 1,16.18; 2,7; 4,14.22.
240. 1Tim 1,12s; 2Tim 3,11; 4,17s; cf. H. WINDISCH 228.

tencia pasa a lugar secundario»[241], y las fórmulas cristológicas empleadas son de otro género (cf. infra). Simplemente se citan tales fórmulas en los términos en que ya existen, y no se tiene el menor cuidado de añadir explicaciones o de interpretar su sentido. Este procedimiento se puede observar bien, por ejemplo, en el empleo rutinario de la expresión «en Cristo», que contrasta con el uso que de ella hace Pablo[242].

El título «Salvador» se aplica tanto a Cristo como a Dios[243], y en su empleo se observa cierto «traspaso de las funciones soteriológicas de Dios a Cristo»[244]. De ahí que los pasajes correspondientes no destaquen la subordinación de Cristo a Dios (idea, desde luego, no extraña a las cartas pastorales; cf. infra), y sólo sean una afirmación de su dignidad divina. Difícil sería precisar si el epíteto «nuestro gran Dios» en Tit 2,13 se refiere en realidad a «salvador, Jesucristo», como parece sugerirlo la construcción gramatical, o si entre Dios y Cristo se impone una separación, como opinan J. Jeremias; H. Windisch 225s[245]. El carácter impreciso y la antigüedad de las fórmulas cristológicas de estas cartas exigen gran cautela en su interpretación y el cuidado de completar unas afirmaciones con otras.

Pero el verdadero rasgo distintivo de la cristología de las cartas pastorales es su carácter arcaico. Impuesto hasta cierto punto por la tendencia tradicionalista de las cartas en conjunto, no es, después de todo, un rasgo que sorprenda. No sólo en las normas de organización eclesiástica[246], sino también en las afirmaciones kerygmáticas se apela a lo más antiguo con que la Iglesia cuenta, a la tradición heredada de los apóstoles (de Pablo). Esta tradición, incluso en el terreno de la cristología, se transmite tal como se recibió, siendo así que la Iglesia de las cartas pastorales se halla en una situación en que toda la

---

241. J. Jeremias 7.

242. Cf. 1Tim 1,14; 3,13; 2Tim 1,1.9.13; 2,1.10; 3,12.15; a propósito cf. J.A. Allan.

243. 1Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4.

244. Dibelius - Conzelmann 108.

245. A tal separación se opone O. Cullmann, *Die Christologie des NT*, Tubinga 1958, 322; véase el comentario al citado pasaje.

246. Cf. comentario a 1Tim 3,1-13.

atención está puesta en conservar y permanecer fiel a las enseñanzas recibidas, y no existe razón alguna para pensar en interpretarlas o ampliarlas. La antigüedad de la terminología y de las ideas cristológicas de las pastorales, muy anteriores a las cartas mismas, ha quedado suficientemente demostrada en los minuciosos análisis de H. Windisch.

Según tales análisis, la situación es la siguiente: existe ante todo una serie de afirmaciones en las cuales se transmite «la tradición arcaica del hombre Jesucristo exaltado hasta Dios» (ibid. 221). Se habla en ellas de dos formas de existencia de Cristo: la existencia humana entre los hombres, que termina con la muerte, y tras ella la existencia gloriosa («kerygma de una doble existencia de Cristo»). Nada se dice de una preexistencia, estado anterior a estas dos formas de existencia, y el acento recae primordialmente en la vida humana de Cristo. A este contexto pertenece claramente 2Tim 2,8, donde se mencionan dos etapas: la descendencia davídica en cuanto hombre (o sea, hablando en términos de la tradición judeocristiana, la dignidad mesiánica) y la resurrección de entre los muertos, vale decir, la exaltación por parte de Dios, elemento en que se centra aquí toda la atención a causa de la supremacía a que da lugar. El mismo tipo de cristología se encuentra en Pablo (Rom 1,3s), pero más desarrollado que en esta breve fórmula.

Otro texto que pertenece a esta tradición cristológica es 1Tim 2,5: la función de mediador no se realiza en Cristo en virtud de su previo descenso del estado de prexistencia en el cielo (como en Flp 2,6s), sino mediante su entrega por todos y la consiguiente exaltación. Los puntos de contacto que esta concepción presenta con Mc 10,45 (Mt 20,28) obligan a relacionarla con una cristología influida por Dan 7 y los sinópticos, en la cual todo gira en torno al concepto de Hijo del hombre. Digno de atención en 1Tim 2,5s es además el énfasis con que parece se insiste en el carácter único del mediador, aunque de ahí no se pueda deducir con seguridad la afirmación de la «naturaleza divina» (Dibelius - Conzelmann) o la atribución directa de la divinidad a Cristo[247]. En tal atribución se refleja

247. H.W. Bartsch 33.

una fase más avanzada de la cristología. Perfectamente claro es, en cambio, 1Tim 6,13-16, donde nuevamente se habla de la doble existencia de Cristo: la humana terrena, cuyo punto culminante fue la escena ante Poncio Pilato, interpretada como testimonio, y la celestial, de la cual se espera tornará a la tierra para su «epifanía». A manera de explicación se subraya inesperadamente la iniciativa de Dios (igual que en el «resucitar» de 2Tim 2,8). Dios, de quien además se afirma la absoluta supremacía sobre todo ser, mostrará la epifanía de Cristo [248].

Al lado de esta «cristología de exaltación» [249] existe una capa de tradición en que la idea de la doble existencia se entrecruza con la idea de la preexistencia, aunque sin llegar a una terminología equilibrada. Los textos correspondientes son 1Tim 1,15, en el cual sin embargo no es seguro, pero sí verosímil, que se incluya la idea de la preexistencia (cf. comentario), y 1Tim 3,16, donde el himno comienza celebrando la encarnación de Cristo, a quien lógicamente se supone existente antes de ser «manifestado en carne». Hay que admitir, con todo, que el resto del himno no hace ninguna alusión a la preexistencia. La exaltación se describe siempre como algo que sucede «por primera vez» [250], no como regreso a un estado de gloria que Cristo haya poseído ya anteriormente (cf. Jn 17,5). Pero esta manera de presentar las cosas es apenas lógica si, como lo hemos afirmado, se trata aquí de un himno de entronización, ya que en tales himnos el tema central es la entronización (hecho que sucede por primera vez, acontecimiento único), y no la restitución a un estado en que ya se ha vivido antes.

El único pasaje que con seguridad rompe el marco de la «cristología de exaltación» es 2Tim 1,9-10. A la existencia humana de Jesucristo, que se considera aquí como «humanización de nuestro salvador», a través de la cual se dio a conocer, se da el nombre técnico de ἐπιφανεία término que en todos los demás pasajes sirve para designar la parusía, o segunda

248. Cf. Mc 13,32 y par; Act 1,7.
249. R. Schnackenburg, LThK 5 (1960) 935.
250. Al estilo de 1Tim 2,5; 6,13-16; 2Tim 2,8.

venida [251]. No deja de ser curioso, sin embargo, que aun en esta «cristología de epifanía» el objeto directo no es la preexistencia personal del «salvador», sino la «preexistencia» del plan divino, de la vocación y de la gracia, «que se nos dio en Cristo Jesús desde la eternidad» (2Tim 1,9). En tal plan se supone, desde luego, que el Salvador «preexiste», pero evidentemente no es éste el aspecto en que se fija la atención del autor, como para concluir de él algo relativo a la persona y a la naturaleza de Cristo. El énfasis y el interés recaen no tanto en la figura del Redentor cuanto en la iniciativa salvadora de Dios.

Sin embargo, cuantas veces se da a la existencia terrena de este Salvador el nombre de ἐπιφανεία, se implica la mención de su preexistencia, cualquiera haya sido la idea concreta que de ella se tenía. La afirmación es exacta aun en el caso de admitir la opinión de algunos comentaristas [252], de que esta epifanía histórica se hace consistir aquí ante todo en la resurrección de Cristo y sólo en ella se ve realizada plenamente. Esta concentración de la epifanía en el hecho pascual y en la «aparición del resucitado» parece innegable si se analizan los términos usados por el texto, pero quizá sea más exacto decir que la «manifestación en carne» (1Tim 3,16) se considera como un todo indivisible, y no tan sólo como alusión al «hecho pascual y a la era que con él se inicia en la proclamación y transmisión de la salud», o a la sola «epifanía de Jesucristo hombre después de su muerte» [253]. Seguro, es, en todo caso, que esta («primera») epifanía no se da como hecho aislado; por 2Tim 1,12 («aquel día») se ve hasta qué punto está ordenada a la parusía y tiene, por tanto, carácter eminentemente escatológico. Por eso tal vez «no es exacto» ver en la «epifanía» o manifestación de 2Tim 1,9s una alusión a la sola encarnación, «ya que el concepto de la parusía está allí implícito, y, lo que es más, en él principalmente recae el énfasis» [254].

Independientemente de la relación precisa que el concepto

---

251. 1Tim 6,14; 2Tim 4,1.8; Tit 2,13.
252. Cf. H. Windisch 224s.
253. H. Windisch 225.
254. E. Pax 234.

de «epifanía» guarde en este pasaje con la idea de la parusía, es seguro, en todo caso, que aun aquí el pensamiento de la preexistencia del redentor se insinúa apenas vagamente y se mantiene en plano secundario. La atención se centra en la «postexistencia», al lado de la cual el pensamiento de la preexistencia y de la encarnación permanece latente, pero no se puede decir que desaparezca[255]. La «cristología de exaltación» antes mencionada, que en los textos en que se habla de manifestación se convierte en «cristología de epifanía»[256], es la tradición que domina en las afirmaciones cristológicas de las cartas pastorales.

Son, pues, tradiciones muy antiguas éstas en que el autor se apoya; él las hace revivir y se sirve de ellas en mayor abundancia que el propio Pablo. Así se explica el que en sus afirmaciones o fórmulas cristológicas y soteriológicas se entrecrucen elementos que en parte son contemporáneos de Pablo y en parte anteriores a él. Con todo, las cartas pastorales no son los únicos escritos que se sirven de esta cristología primitiva, «arcaica»; de ella se reconocen rastros también en otros lugares del Nuevo Testamento. Fuera de Rom 1,3s, del cual se habló anteriormente, los paralelos más característicos son los siguientes aparte de los discursos de Pedro y de Pablo en los Hechos de los Apóstoles: Act 2,22.32s.36; 10,38; 13,23.33. Aquí se tropieza con la misma estructura que presupone la exaltación de Cristo de la condición terrena y humana a la existencia celeste y reduce el pensamiento de la encarnación a segundo plano; es la misma perspectiva que se observa en la primera carta de Pedro[257]. En estos tres escritos (cartas pastorales, Hechos de los Apóstoles y primera carta de Pedro) se destaca particularmente la iniciativa de Dios, quien a través de Jesucristo hizo realidad la salvación y la comunicará en abundancia. En cuanto a las pastorales, llama la atención que en época posterior a Pablo estas cartas ofrezcan una cristología prepaulina que en ninguna parte trata de identificarse con las

255. H. Windisch 229s.

256. 1Tim 6,14; 2Tim 1,10; 4,1.8; Tit 2,13; E. Pax, 246, con las restricciones que hace H. Windisch, 223.227.

257. Cf. H. Windisch 230-233.

afirmaciones del Apóstol. Se hace uso de una serie de tradiciones cristológicas que hasta entonces no habían recibido aún el complemento del pensamiento paulino.

Pese a la intención que la Iglesia (o el autor) de las pastorales tiene de hablar directamente en nombre de Pablo, en la formulación de su cristología se inspira sólo en la liturgia, la predicación y la catequesis, con lo cual el influjo del Apóstol queda reducido a un mínimo. Transmite, en definitiva, una cristología que ya en la época misma en que se escribieron las cartas era «anticuada», superada por formas nuevas de expresión. Es el testimonio más elocuente del carácter conservador y doctrinario que distinguía la mentalidad de la Iglesia representada en estas cartas. En ellas se guarda absoluta fidelidad a las formas ya reconocidas, que se aceptan sin discusión y se transmiten sin interpretarlas ni ampliarlas[258].

3. *Los herejes*
4,1-11

Su reprobación
4,1-5

[1] *El Espíritu dice expresamente que, en los últimos tiempos,*
algunos desertarán de la fe y darán su adhesión a espíritus
engañosos y enseñanzas demoníacas, [2] *dejándose seducir por*
embaucadores hipócritas, que tienen su conciencia marcada a
fuego, [3] *que prohíben el matrimonio y el uso de alimentos que*
Dios ha creado para que, con acción de gracias, disfruten de
ellos los creyentes y conocedores de la verdad. [4] *Porque todo lo*
que Dios ha creado es bueno, y nada debe rechazarse, con tal
que se tome con acción de gracias, [5] *ya que queda santificado*
por la palabra de Dios y por la oración.

---

258. Véanse en la bibliografía: H. WINDISCH; A. KLÖPPER, *Zur Christologie.*

Desenmascarar los errores de los herejes es la preocupación constante de la primera carta a Timoteo, y en todas sus partes lo hace en tono más o menos enérgico. Pero el pasaje que sigue (v. 1-11) es el único que se ocupa expresamente y con cierta detención en describir y condenar la herejía. Fuera de aquí sólo se encuentran (como en el cap. 1) observaciones esporádicas. 1

La aparición de la herejía, y con ella la apostasía de la fe, son objeto de predicciones para «los últimos tiempos». Ambos fenómenos han sido anunciados por el Espíritu a través de los profetas de la comunidad. «Los últimos tiempos» es expresión paralela a «los últimos días», usada en un anuncio análogo en 2Tim 3,1, y significa el fin de los tiempos. En el contexto no se dice que estas herejías existan ya y que, por tanto, los «últimos tiempos» ya se hayan iniciado. Sólo se exige que se transmita el anuncio y que la comunidad esté prevenida para cuando aparezca la herejía (v. 6.11).

También en otros pasajes se habla de la herejía como de fenómeno propio de los últimos tiempos, para el cual se debe estar preparado, porque todavía no constituye un peligro real [259]. Pese al tenor del anuncio, en la mayor parte de la carta se abre campaña contra una doctrina errónea que cunde ya por todas partes, extremamente peligrosa y fácil de describir en detalle. No se podría decir que tales declaraciones se refieran a dos herejías diversas; se trata de una misma y única herejía [260]. El mostrarla a un mismo tiempo como presente y como futura es exigencia literaria de las pastorales y tiene su razón de ser en la situación ficticia de las cartas [261]. Los peligros profetizados aquí y en otros pasajes son en realidad los peligros que actualmente amenazan a la Iglesia de las cartas pastorales. Con su descripción y condenación se trata de ayudar a quienes ya están empeñados en lucha contra ellos [262].

La herejía como fenómeno apocalíptico de los últimos tiem-

---

259. 2Tim 3,1ss.13; 4,3s.

260. Acerca de esto y de los errores que la caracterizan véase introducción 2c.

261. Cf. supra p. 51-53.

262. Cf. comentario a 2Tim 3,1ss; 4,3.

pos, en los cuales todo lo perverso y contrario a Dios se conjura y rebela por última vez, es idea bastante difundida entre los primeros cristianos[263]. Con ello los heresiarcas quedan juzgados: si éstos cuentan entre los fenómenos escatológicos, entre los peligros que la Iglesia ha de afrontar en los últimos tiempos, es claro lo que se debe pensar de ellos: detrás de sus enseñanzas se oculta lo diabólico, que trata de desvirtuar la verdadera doctrina salvadora[264]. Se muestra así a la comunidad quién es en definitiva el adversario que tiene en la herejía, y cuál ha de ser su actitud frente a él. Con esto se le evita al mismo tiempo el escándalo a que podría dar lugar la aparición de falsas doctrinas: la herejía es sencillamente un mal inevitable dentro de la historia de la salvación, es parte del proceso histórico que termina con la «epifanía». No puede ser, en consecuencia, motivo de desconcierto para nadie en la Iglesia, ni mucho menos ocasión para dudar de la eficacia o, lo que sería peor, de la verdad de la «sana doctrina», ya que su aparición es un hecho inevitable. Además, se presenta sencillamente como una desgracia el pertenecer al número de los que siguen la falsa doctrina, se demuestra ilusoria toda idea de que las doctrinas erróneas puedan ser inofensivas y se excluye en absoluto la posibilidad de «entendimiento» con ellas.

2 En la descripción de la herejía, que se hace sin miramientos de ningún género, rasgo típico es la acusación de que tras las doctrinas erróneas se oculta la mala fe de quienes las predican. Lo que aquí se califica de mentira e hipocresía, se precisa luego en parte describiendo la conducta de los herejes. Es sencillamente propio de la polémica antigua, no menos que de la polémica antiherética de los primeros tiempos cristianos, el presentar las doctrinas perniciosas como difundidas por gentes depravadas, y a éstas como impulsadas por motivos perversos.

3 Acerca de la prohibición gnóstica del matrimonio, véase p. 45-47. Tal prohibición es reveladora de una tendencia ascética basada en la ruptura con el mundo, a la cual son radicalmente opuestas las cartas pastorales. Especialmente en materia de

---

263. Mc 13,5s.21-23; 2Tes 2,3.9-11; Act 20,29-31.
264. En términos muy semejantes se expresa Pablo en 2Cor 4,4; 11,3.13s.

matrimonio y procreación, las cartas representan el polo opuesto a los gnósticos[265]. La misma actitud de rechazo adoptan con respecto a la abstención de determinados alimentos, exigida y practicada por los círculos heréticos, que en esto parten indudablemente de leyes judías pero se guían por motivos específicamente gnósticos[266]. La réplica del autor de las cartas pastorales caracteriza bien la herejía. Rechaza las prescripciones relativas a los alimentos y las incluye entre las «doctrinas diabólicas», no precisamente por las relaciones que tengan con la ley mosaica, sino porque en ellas se resahoga el desprecio con que los gnósticos miran la creación y al Creador. Estos preceptos ascéticos son expresión de repugnancia por las obras del Dios creador (inferior), y al mismo tiempo una profesión de fe en el «Dios altísimo», que nada tiene que ver con el mundo material. El camino de salvación por el cual se llega a él es, por consiguiente, el desprendimiento de la materia, la huida del cuerpo, instrumento de desgracia. El gnóstico quisiera aniquilar este mundo, porque él lo odia, quisiera hacerlo desaparecer, y por eso lo ataca en sus raíces, la procreación y la alimentación.

Sea cual haya sido la idea exacta que los herejes gnósticos aquí combatidos tenían de Dios, lo cierto es que, a juzgar por sus tendencias eticoascéticas, para ellos existía gran diferencia entre el Dios de la creación y el Dios de la salvación. A esto responde el maestro autor de la carta, y, refiriéndose en particular a los preceptos alimenticios (no a la prohibición del matrimonio; en Tit 1,15 se expresará posteriormente en forma más general), los reprueba manifestando la convicción de que las cosas creadas (en este caso los alimentos) se han dado al hombre no para que se abstenga de ellos, sino para que las disfrute, con sentimientos de gratitud a Dios, que es su autor (cf. 1Cor 10,30). El fin propio de las cosas creadas no se cumple en el asceta. Bajo este aspecto, las cartas pastorales son enemigas de la ascesis[267] o, más exactamente, de las ascesis basada en motivos heréticos. Pero tampoco proponen una as-

265. 1Tim 2,15; 3,2.12; 5,14; Tit 1,6.
266. Tit 1,14s; cf. supra p. 45.
267. Cf. también 1Tim 4,8; 5,23.

cesis que se inspire en la sana doctrina[268]. Los sacrificios que la piedad y el buen combate imponen son de otro género para las cartas pastorales.

«Los creyentes y conocedores de la verdad» [269] es expresión con que se designa a los cristianos, pero en el texto no significa que los dones de la creación sean exclusivamente para los cristianos, o que sólo en ellos «realicen plenamente el fin para que fueron creados» (J. Freundorfer), al ser ocasión de agradecimiento a Dios. Se menciona únicamente a los cristianos, porque se quiere hacer ver que la prohibición de determinados alimentos es para los creyentes «doblemente inaceptable» (H.J. Holtzmann), dado que éstos, con el conocimiento de la verdad que ha adquirido están suficientemente instruidos acerca de la realidad de las cosas creadas; a ellos menos que a nadie les está permitido despreciar tales dones, de los cuales deben hacer uso según Dios lo quiere, con sentimientos de gratitud. Una ascesis que se funde en la poca estima o, peor aún, en el desprecio de la creación, contradice a la sana doctrina y es, en consecuencia, inaceptable (respecto de los v. 1-3, cf. W.L. Lane).

4 La misma idea se afirma ahora más explícitamente con el reconocimiento que se hace de la bondad de la creación, que representa el punto de vista opuesto al de la herejía. Ningún gnóstico podría tolerar esta frase «todo lo que Dios ha creado es bueno» (cf. 1Cor 20,26), ya que para él la creación es la prueba más evidente de la imperfección y maldad de su Ceador (el Demiurgo). Apoyándose en el relato bíblico de la creación, la predicación eclesiástica opone a este concepto erróneo el testimonio que, según Gén 1, el propio Creador dio de la bondad de la creación (para los gnósticos, desde luego, este juicio del Creador carece de todo valor).

En términos muy semejantes se expresa Pablo al tomar posición frente al problema relativo a la prohibición de algunos alimentos en Rom 14,14.20; 1Cor 8,5s.8; sólo que el Apóstol lo hace para refutar a los judeocristianos y a algunos conver-

268. A lo sumo una ligera insinuación favorable podría tal vez descubrirse en 1Tim 4,8; cf. el comentario respectivo.

269. Cf. 1Tim 2,4; Tit 1,1; 2Tim 2,25; 3,7.

tidos del paganismo, que consideraban las carnes inmoladas a los ídolos como impuras o animadas por espíritus diabólicos (cf. Act 10,15)[270].

Los bienes creados (alimentos) pueden, sin embargo, llegar a ser dignos de «rechazarse», si el hombre los usa en forma indebida, dándoles otro sentido del que en sí tienen, o abusa
de ellos. Se deben «tomar con acción de gracias», lo que 5
significa que los dones creados se han de «santificar» mediante la oración (de acción de gracias). No se pretende afirmar que tales dones sean en sí despreciables, o de suyo indiferentes, y sólo se santifiquen por el uso que de ellos hacen los cristianos, sino que quien los toma con acción de gracias los usa respetando la condición que por naturaleza tienen de «santos» y «buenos». En manos de los cristianos, los dones no pierden su carácter de «santos»; él los «santifica» al tomarlos con fe, de la cual es expresión su acción de gracias. Aquí no hay que ver necesariamente una alusión a la eucaristía (Dibelius - Conzelmann).

La oración de acción de gracias, de la cual se habla por tres veces (v. 3.4.5), no es otra que la oración en la mesa, la que se debe hacer al tomar los alimentos. En qué momento preciso y en qué términos se ha de hacer, las primitivas comunidades cristianas lo sabían por la tradición judía. La expresión «palabra de Dios» se refiere probablemente a «la oración que se hace con fórmulas bíblicas» (Dibelius - Conzelmann), pero podrían ser también una alusión a las palabras divinas pronunciadas en el momento de la creación (cf. G. Holtz).

Así, pues, si los herejes condenan ciertos alimentos, manifestando con ello (igual que con la prohibición del matrimonio) su aversión al mundo, a la creación y al Creador, los cristianos, en cambio, aceptan los bienes creados con la conveniente acción de gracias, dando a entender con tal actitud que los reconocen como santos, como obsequio de Dios. También en este pasaje se hace patente la gran confianza que el autor abriga de que la fe arraigue en el mundo, no menos

---

270. Sobre la relación de estos pasajes de la carta a los Romanos y de la primera a los Corintios con las pastorales, véase el comentario a Tit 1,15.

que su actitud sencilla, optimista, poco crítica frente a la realidad. Para él, el proceder de quien ha abrazado la fe debe consistir no en huir de los bienes creados, sino en decidirse a usar de ellos con orden y «piedad». Otro rasgo característico de su manera de pensar es la idea de que la observancia fiel de una práctica indiscutiblemente cristiana (la oración en la mesa) constituye el mejor argumento para combatir a los herejes. El orden y las prácticas tradicionales de la Iglesia son de importancia decisiva para la conservación de la doctrina: el orden lleva por sí solo a pensar en la doctrina.

Se ve así cómo el contenido de este pasaje, que a primera vista es evidente, y que con su juicio acerca de la realidad creada y de la importancia de ésta para la realización del plan salvífico no parece decir nada actual a los lectores posteriores, sólo se puede comprender en todo su sentido cuando se considera a la luz de las circunstancias históricas de la Iglesia. No se puede perder de vista la interpretación religiosa del mundo contra la cual se toman aquí posiciones. El gnóstico divide el mundo en dos campos contrarios, entre los cuales no es posible mediar ni llegar a una reconciliación, y niega la unidad del mundo como obra de un solo Dios; de tales premisas erróneas saca luego las conclusiones correspondientes.

Preciso es advertir, por último, que tales ideas no carecían de cierto atractivo: al parecer daban solución obvia y concluyente a problemas que preocupan al hombre, tales como el origen del mal, la aversión al mundo, la posibilidad de conseguir la salvación por medios extraños a este mundo. Desde un principio y a lo largo de los difíciles siglos II y III, la Iglesia se mantuvo firme en rechazar tales soluciones de conjunto, heredadas de concepciones dualistas y extrañas a la Biblia. Siempre profesó y defendió aquellos puntos de doctrina contra los cuales principalmente se dirigían los ataques de los gnósticos: la unidad del mundo en cuanto obra de un solo Dios, la verdadera encarnación de Dios en Cristo hombre, la imposibilidad de desligar el cristianismo de todo vínculo con el mundo y la historia, la universalidad de la voluntad salvífica de Dios, etc.

Ideal del ministro de la Iglesia
4,6-11

[6] *Si expones estas cosas a los hermanos, serás un buen servidor de Cristo Jesús, alimentándote de las palabras de la fe y de la buena doctrina que fielmente has seguido.* [7] *Por el contrario, rechaza los mitos profanos, que son cuentos de viejas.*

Ejercítate en la piedad. [8] *Porque el ejercicio corporal para poco sirve; en cambio, la piedad es útil para todo, ya que trae consigo promesa de vida: de la presente y de la futura.* [9] *He aquí una sentencia veraz y digna de toda aceptación.* [10] *Con este fin nos fatigamos y luchamos, porque hemos puesto nuestra esperanza en el Dios viviente, que es salvador de todos los hombres, muy especialmente de los creyentes.* [11] *Esto proclama, esto enseña.*

Lo dicho en la sección precedente sobre las herejías y su **6**
reprobación era una muestra de lo que debe ser la predicación de la Iglesia. La tarea del pastor consiste en la instrucción de la comunidad (de los «hermanos») con base en los principios tradicionales y dignos de todo crédito, como son los que las cartas pastorales ofrecen en abundancia. La «necesaria» aparición de la herejía (cf. v. 1), la indicación de sus errores (para facilitar su identificación), la reprobación de los herejes y el verdadero concepto que se ha de tener de ellos, tal como se acaba de exponer, son todos temas de instrucción eclesial, como lo son la invitación al matrimonio [271] y las instrucciones relativas a la bondad de la creación.

Para decirlo una vez más, el jefe de una comunidad debe distinguirse por su enseñanza ejemplar. Mas no basta con que en la predicación repita mecánicamente la doctrina aprendida; es necesario que en su vida misma se conforme con las «palabras de la fe» por él transmitidas y se decida a seguir, todas sus consecuencias, «la buena doctrina» [272]. Pese a su carácter

---

271. Cf. 1Tim 2,15; 5,14.
272. Cf. el excursus *La sana doctrina,* después de 1Tim 1,10.

administrativo y formal, y al cuidado por las formas externas, la parenesis de las cartas pastorales no se queda en solas frases; desciende a lo esencial, a lo que da sentido y cohesión a las diversas intrucciones. En esto van a la par la parenesis dirigida a los jefes de comunidades, de la cual provienen el ideal propuesto y las recomendaciones hechas a ellos, y las instrucciones dirigidas directamente a la comunidad.

7 A la imagen ideal del maestro y jefe eclesiástico pertenece el huir de la herejía, el desechar sus errores sin compromiso. No se le aconseja que entre en discusiones, que trate de convencer al adversario, sino que lo rechace categóricamente. Para eso se le hace ver sin consideraciones[273] la profunda malicia que encierra la herejía. Sus enseñanzas no son sino fábulas, que nada tienen que ver con el plan salvífico de Dios. La «piedad»[274] significa aquí todo lo que se contrapone a los «cuentos de viejas» de los herejes, ya que doctrina (o fantasías) y conducta práctica son realidades inseparables. El ejercicio de la piedad da firmeza a la sana doctrina, y donde la herejía domina no puede existir la piedad. Esta conexión necesaria entre doctrinas erróneas y conducta moral depravada es uno de los rasgos característicos de toda polémica antiherética de los primeros tiempos cristianos, y es necesario tenerla en cuenta para poder comprender la polémica misma.

Existe, pues, según estas palabras, y pese a la aversión que hasta aquí se ha observado (v. 1-5) por toda ascesis (herética), una ejercitación cristiana. Ésta impone gran esfuerzo (v. 10), que es la lucha por realizar el ideal propuesto en los catálogos de virtudes, en las instrucciones relativas a los deberes particulares y en las parenesis de las cartas. De la relación entre este «ejercitarse en la piedad», impuesto aquí al cristiano, y la reprobable ascesis de abstención predicada por los gnósticos (cf. el comentario al v. 3) se ocupa el versículo siguiente.

El esfuerzo, el adiestramiento que aquí se exige al jefe de una comunidad, debe éste cumplirlo en forma tal que sirva de ejemplo a los demás (cf. v. 12*b*). Por tanto, dado que el

---

273. Como antes en 1Tim 1,4; 4,2 y luego en 6,4.
274. Cf. el excursus *La piedad*, después de 1Tim 4,8.

tema de todo el capítulo 4 es la enseñanza de la doctrina de la Iglesia y su importancia, no necesariamente hay que ver aquí la exhortación a una piedad «ministerial», a un adiestramiento en las funciones de jefe de la comunidad, como si el sentido fuera: «ejercítate, prepárate para un desempeño de tu cargo que esté de acuerdo con la verdadera piedad»[275]. La contraposición se establece aquí, como lo demuestra lo que sigue, no entre una ciudadosa preparación a las actitvidades propias del cargo y su fiel desempeño, de una parte, y las mortificaciones corporales y sacrificios puramente externos, de otra, sino, en último término, entre conducta según los principios de la Iglesia y conducta según las teorías gnósticas. Por dos razones no sería del caso restringir aquí el imperativo «ejercítate...» únicamente a la actitud del ministro de la Iglesia como tal: porque la parenesis dirigida a los jefes de comunidades tiene esencialmente el carácter de paradigma, y además porque la mención del ministro es en este pasaje un recurso con que se introduce una instrucción dirigida a la Iglesia en general.

El autor habla aquí siempre como adversario de la herejía. 8
Sus instrucciones, consejos, exhortaciones, tienen carácter defensivo: quien vive su fe como él indica, permanece inmune a la herejía. De ahí que también la contraposición entre «ejercicio corporal» y «piedad» se deba entender como parte de la polémica, sea que con la expresión se aluda al valor de la verdadera ascesis, la ascesis «interna», o bien a la proporción que debe existir entre el ejercicio atlético y la actividad interior. A primera vista no se afirma otra cosa sino que la «piedad», siendo el ideal de la vida cristiana (véase el excursus siguiente), es superior a todo ejercicio corporal de índole ascética. Pero, si se toma en cuenta todo el contexto a partir del v. 1 se descubre en la frase un sentido más preciso. Por «ejercicio corporal» no se entiende aquí el adiestramiento deportivo (para tal interpretación no hay en toda la carta el menor punto de apoyo); tampoco se trata de una metáfora tomada de la vida deportiva para ilustrar el esfuerzo moral del cristiano[276], sino que implica

275. Así lo interpreta F. TILLMANN 132s.
276. E. SPICQ, *Gymnastique et Morale*.

el sentido de abstención ascética; así es fácil ver en la expresión una alusión a los ideales ascéticos de los herejes (v. 3).

Si no es porque el autor quiere así atacar la herejía, ¿qué motivos lo habrían llevado a rechazar desprectivamente la ascesis corporal («para poco sirve»)? Si su propósito fuera sólo llamar la atención sobre el diverso grado de importancia y sobre la preponderancia de todo ideal interior en la vida cristiana, no sería de esperar que empleara una expresión tan restrictiva, que es casi un desprecio a la ascesis corporal. No hay, pues, otra alternativa que abrazar la «piedad», que es inseparable de la «verdad», que es conforme a la doctrina y a la fe (véase el excursus siguiente) y, por tanto, imprescindible como baluarte contra la herejía. Este aspecto de actitud ortodoxa que encierra el concepto de piedad habla en el mismo sentido: la ascesis herética, declarada ya anteriormente (v. 3*b*-5) vacía de todo fundamento dogmático, y en la cual cristalizan las convicciones gnósticas, se desacredita aquí todavía más al acentuarse la utilidad y perspectivas de salvación que ofrece la vida ortodoxa de la Iglesia.

En la pluma del autor la frase podría, pues, tener el valor de una defensa del cristianismo, en la forma en que lo entiende la Iglesia, contra las tendencias radicales de los gnósticos en el terreno moral. El rigor ascético de la austeridad corporal (v. 3: prohibición del matrimonio y de ciertos alimentos), tal como se practicaba en los medios gnósticos, podía dar la idea de un cristianismo mucho más serio y consecuente. El autor trata de prevenir esta impresión errónea: tales ejercicios son puramente corporales, en tanto que para la Iglesia lo esencial es la «piedad». Disimuladamente se advierte que quienes practican estos ejercicios corporales andan equivocados, porque han perdido de vista lo esencial. Es, en suma, el mismo cargo que se les hace en 2Tim 3,5: con su ascesis dan la apariencia de «piedad», mas en realidad han renegado de su eficacia. A juicio del autor de las cartas, la ascesis ha caído en descrédito a causa de la forma como los gnósticos la practican. Seguramente que él no la tendría en tan poco valor, dada su preocupación eminentemente parenética y pastoral, si no entraran aquí en juego la polémica y la apologética. En este

pasaje no se busca poner en guardia contra una exagerada estima de la ascesis, ni mucho menos subordinar el atletismo a la «piedad», sino que se rechaza simplemente la ascesis en cuanto tal, porque ha llegado a convertirse en modo de vivir de los herejes, en expresión misma de la herejía. Para los cristianos que se rigen por la Iglesia «para poco sirve»; lo único que merece su atención es la «piedad».

La «piedad», en cambio, «es útil para todo», o, en otros términos, es la única cosa «útil» (cf. O. Ziegner). Es el ideal, el compendio de cuanto las cartas pastorales exigen. Es «útil» porque encierra la promesa de vida, en la cual ve el autor la razón más poderosa para recomendarla. «Vida» es aquí sinónimo de salvación. El que la promesa se realice desde «ahora» no significa que la actitud piadosa produzca el bienestar terreno, conforme al concepto de retribución que predominaba en el Antiguo Testamento y en el judaísmo. Para quien se ejercita en la piedad se realiza desde ahora lo que lo lleva a la salvación: la posesión del conocimiento de la verdad y del misterio de la piedad, de la fe auténtica y de la sana doctrina. La «piedad», en cuanto representa la forma de vida exigida por la Iglesia, tiene para las cartas pastorales una estructura ya fija; lo que ahora interesa es ejercitarse en ella. Damos así una vez más en lo que caracteriza la mentalidad de estas cartas: la urgente necesidad de respetar las estructuras, de atenerse a las normas existentes, ya que en ellas se tiene la seguridad de vivir como se debe en la casa de Dios (cf. 1Tim 3,15).

La piedad.

Del concepto de «piedad (εὐσέβεια)» y del grupo de palabras que a él pertenecen se habló ya de paso en la introducción 2, *e,* donde además se demostró cómo el lenguaje del mundo helenístico circundante influyó en el de las cartas pastorales. Este grupo de palabras se encuentra en el Nuevo Testamento, fuera de nuestras cartas, sólo en la segunda carta de Pedro[277],

277. 2Pe 1,3.6.7; 2,9; 3,11.

por tanto exclusivamente en los estratos más recientes de la tradición neotestamentaria, como vocabulario para designar la vida cristiana [278]. El concepto en cuestión es uno de los rasgos característicos de los «últimos escritos del Nuevo Testamento, dirigidos especialmente al mundo griego» [279]. Este juicio, es cierto, contradice la opinión que sostiene F. Tillmann [280], de que el tema εὐσεβ- se ha de atribuir al influjo de la lengua latina *(pietas)* en los últimos escritos de Pablo; pero la suposición de Tillmann tiene muchos factores en contra, ya que no sólo presupone la autenticidad paulina de las cartas, sino que, desconociendo las circunstancias religiosas del momento, cree verosímil la imposición del sentido latino al término griego, y argumenta además con la premisa errónea de que el tema εὐσεβ- no existe empleado en la literatura cristiana inmediata a las pastorales hasta después de san Justino [281].

Por su origen, el término designa no sólo la «piedad» en sentido específicamente religioso, sino comprende, tomado en su significado más amplio, el respecto y la observancia de todas aquellas «disposiciones que sirven de fundamento a la vida común y protegen a los dioses» [282]. Implica en general, la idea de acatamiento (a los padres, a los difuntos, a la patria, a la ley, etc), y desde luego puede designar también, aun sin ninguna otra especificación, la actitud que se ha de adoptar ante los dioses, o, en una palabra, la «piedad». En la antigüedad eran los dioses quienes directamente respaldaban todas aquellas disposiciones a las cuales satisface la εὐσέβεια; la actitud indicada por ésta corresponde, pues, en definitiva a la piedad hacia los propios dioses.

De la «piedad», que, según lo dicho, indica una actitud virtuosa, se habla muy pocas veces en el Nuevo Testamento;

278. Aplicado a los gentiles se lee también en Act 10,2.7; 17,23; cf. 3,12.

279. K.H. SCHELKLE, *Spätapostolische Briefe als frühkatholisches Zeugnis*, en *Neutestamentliche Aufsätze*, Ratisbona 1963 (225-232) 229s.

280. F. TILLMANN 162-163.

281. F. TILLMANN 131.163.165; véase, sin embargo, H. KRAFT, *Clavis Patrum Apostolicorum*, Darmstadt 1963, 185s; E.J. GOODSPEED, *Index Apologeticus*, Leipzig 1912, 120s.

282. W. FOERSTER 215.

pero esta circunstancia no debe extrañar, dado que la actitud impuesta por la fe al cristiano no se puede describir adecuadamente con un término que en sí no expresa sino el ideal de virtud dentro del mundo griego. A la interpretación de las cartas pastorales se plantea, en consecuencia, la pregunta: ¿en qué forma se adapta aquí el concepto εὐσέβεια para expresar el ideal cristiano? ¿Se conservó del griego sólo el vocablo, haciéndole significar lo que es la exigencia específicamente cristiana, o bien se trasladó el término con su fuerza original propia, haciendo retroceder el ideal cristiano al nivel de la ética helenística? De lo primero están convencidos, entre otros, A. Schlatter[283] y C. Spicq[284]: la encierra todo aquello que constituye el objeto de las aspiraciones apostólicas y eclesiásticas, y se identifica con el fin y naturaleza de la Iglesia; fue el concepto más apropiado para expresar «todo lo que dice honra de Dios, así se trate del creador como de Cristo reconciliador» (A. Schlatter, 122); «el objeto de toda la obra de Jesús es la honra de Dios» (ib. 161) en el sentido de la εὐσέβεια. A juicio de C. Spicq, en esta palabra se resume toda la moral de la primera carta a Timoteo, y se puede parafrasear en esta fórmula: todo para honra de Dios.

La opinión contraria es más o menos la siguiente: en el concepto de piedad, que en sí admite varios sentidos, logró predominar y destacarse el aspecto ético, con lo cual se abrió paso a una nueva forma de entender la vida cristiana. Como consecuencia, en las cartas pastorales todo el peso recae en la moralidad, que deriva de la fe tal como la Iglesia la entiende («la doctrina conforme con la piedad»: 1Tim 6,3). Posición análoga es la de Dibelius-Conzelmann (7.17.32s), para quien la εὐσέβεια es parte de aquel «ideal de burguesía cristiana» que, frente a la intensa vida de fe y al predominio de la idea escatológica en Pablo, representa un nuevo giro en la conciencia de la Iglesia, la cual se preocupa ahora por llegar a cierto grado de solidez moral y a la tranquilidad de una vida segura y feliz en el mundo[285].

---

283. A. SCHLATTER, *Die Kirche der Griechen* 17.176.
284. C. SPICQ, *Les épîtres pastorales* 131.
285. Cf. excursus *Burguesía cristiana,* a 1Tim 2,2.

Sea lo que fuere, resulta difícil admitir que el ideal cristiano, tal como lo presenta el mensaje de Cristo y la teología de Pablo o de Juan, se pueda sin más ni más expresar adecuadamente mediante el concepto helenístico de εὐσέβεια (piedad). Junto con otras expresiones («buena conciencia», «sana doctrina», etc), la «piedad» es uno de aquellos conceptos de las cartas pastorales que servirán a la generación siguiente para hacer ver cuáles son las bases de la condición del cristiano y de la religión cristiana. Indiscutiblemente influyó aquí el hecho de que, al no sobrevenir la anhelada parusía, la Iglesia continuaba desarrollándose, y esto hacía necesario determinar las formas concretas en que debía organizar su vida, e imponía además adiestrar a los cristianos en ciertas actitudes propias (1Tim 4,7). Era ineludible instruir a las comunidades en conformidad con la nueva situación. Así se va formando un «modelo» de vida cristiana, para cuya formulación se hace uso de determinado vocabulario helenístico. «Tal modelo carece, sin duda, del brío y la amplitud de miras de Pablo, pero bien puede considerarse como la continuación legítima de su pensamiento, si se entiende la gracia como fuerza que informa la vida común y corriente del cristiano» [286].

Es éste el sentido que el término «piedad» debe tener ante todo en 1Tim 2,2, y básicamente también en 1Tim 4,7s; 6,5s; 2Tim 3,5, porque tales pasajes se han de interpretar evidentemente conforme al contexto de las cartas, dentro del cual el término no se usa ya exclusivamente «en el sentido que corresponde al significado helenítico de *eusebeia*» [287]. Así se designa ahora con él la conducta del cristiano, no la del griego. Lo mismo vale con respecto a la observación de F. Tillmann [288], de que el término designa en las pastorales «la actitud personal del cristiano no sólo ante Dios, sino también ante los padres, ante los hijos y ante la autoridad constituida». No sólo las relaciones para con Dios, sino incluso lo común, lo que constituye el tejido de la vida diaria, recibe en las pastorales un matiz específico en virtud del contexto. Para las cartas, en

---

286. R. Bultmann, *Theologie des NT*, Tubinga 1965, 536.
287. W. Foerster 216.
288. F. Tillmann 164.

efecto, los motivos en que se inspira la εὐσέβεια es el «misterio de la piedad» (1Tim 3,16), es decir, el misterio «de (nuestra) religión» o «de (nuestra) fe»; su razón de ser es la «verdad que se ajusta a la piedad» (Tit 1,1), «la (recta) doctrina conforme con la piedad» (1Tim 6,3). Basada en tales razones, la «piedad» es más que una actitud correcta, respetuosa, pese a que la actitud del cristiano se describa con el lenguaje propio de la instrucción moral profana.

También las pastorales entienden la conducta y la «piedad» como respuesta a la fe, aunque, desde luego, en la forma de ejercicio de una serie de virtudes. Es cierto que en escritos más antiguos del NT sucede esencialmente otro tanto, pero en las pastorales se entrevé, por la transformación misma del vocabulario, una nueva orientación, que es consecuencia de las nuevas circunstancias en que se vive. Por los diversos sentidos en que se usa el concepto de piedad se reconoce hasta qué punto la Iglesia lo hizo servir para describir la conducta específicamente cristiana. Tanto puede significar el «ideal» cristiano y las relaciones para con Dios en general [289], como precisar este mismo ideal en relación con una determinada categoría de personas; así, por ejemplo, en 1Tim 6,3.5s se habla no de la piedad personal, de la que debe poseer todo cristiano, sino de la piedad «ministerial», es decir, de aquella piedad que se manifiesta en el buen ejercicio de un ministerio en favor de la comunidad [290]. En estos textos es inadmisible otro sentido, pero, contra la opinión de F. Tillmann, no parece que tal sea el caso en 1Tim 4,7s [291].

En textos como 1Tim 5,4, en cambio, el verbo εὐσεβεῖν (ejercitar la piedad) muestra cómo el lenguaje moral profano conserva aun dentro de las pastorales mucho de su sentido propio, y cómo (en este y en otros pasajes) la condición del cristiano se describe a veces en los términos de una enseñanza moral común y corriente, no específicamente cristiana. Con εὐσεβεῖν se expresa aquí la actitud respetuosa, obediente dentro de la estructura de la familia, pero al mismo tiempo también

289. 1Tim 2,2; 4,7s; 6,11; 2Tim 3,5; cf. 1Tim 2,10; Tit 1,1.
290. Cf. E. Tillmann 129-136.
291. Véase el comentario correspondiente.

la actitud del cristiano, porque en la mentalidad de las cartas pastorales el cristiano no se libra de las leyes básicas en que se funda la vida común de los ciudadanos ni de los deberes puramente humanos, sino, por el contrario, en su observancia es donde se acredita como cristiano. Así, pues, la εὐσέβεια es más que la simple actitud correcta; es la piedad en su sentido específico de actitud de fe, por más que el término tomado aparte en algunos casos concretos no alcance a dar todo este sentido, y en ocasiones sea preciso deducirlo del contexto total.

Para concluir, el grupo de palabras relacionado con εὐσέβεια no se puede interpretar siempre en el solo sentido que los griegos daban al término, de aceptación y cumplimiento del orden vigente, ni es suficiente ver en él una condenación indirecta de los «inquietos herejes gnósticos», considerados como miembros de un «movimiento que destaca las normas establecidas» (W. Foerster). No se puede decir, es verdad, que εὐσέβεια sea en las pastorales sinónimo de la πίστις (fe) paulina, pero ciertamente es más que «el respeto a las normas de la ley natural». Un marcado sello helenístico es indiscutible, e innegable también el rechazo de la actitud negativa de los gnósticos en relación con el mundo; pero las pastorales exigen que en la interpretación de su terminología se tome también en cuenta el contexto teológico, y dentro de éste se ve que el peso recae tanto en el sentido que se pretende dar al lenguaje adoptado como en el rechazo de la actitud gnóstica. Ambos elementos, el lenguaje especial y la defensa contra la actitud gnóstica, reflejan y encauzan a un mismo tiempo el concepto que en las pastorales se tiene del cristianismo[292].

9 Tropezamos una vez más con la fórmula enfática, y, como en 1Tim 1,15, en su forma extensa[293]. En este caso se refiere

292. En la bibliografía véanse: W. Foerster; Y. Cruvellier; M.O. Massinger; A. Vögtle 176s; O. Ziegner; P.E. Barbero; R.A. Braun; D. Kaufmann-Bühler, RAC 6 (1966), 985-1052; M. Herrera. Siguiendo otro método y llegando a conclusiones enteramente distintas, G. Holtz interpreta εὐσέβεια como «piedad eucarística»: cf. su exégesis de 1Tim 3,16; 4,7s; 6,3.5s; 2Tim 3,5.

293. Cf. el excursus *He aquí una sentencia veraz*, después de 1Tim 1,15.

a lo que precede. Dado que parece realzar demasiado la frase relativa a la ascesis y a la «piedad», que en sí no tiene tanta importancia, es quizá un indicio más del carácter polémico de todo lo anterior. W.A. Oldfather ve en la fórmula (aquí como en 1Tim 1,15) una cita de Menandro[294].

La «piedad» como norma de vida se caracteriza por el 10
esfuerzo y la lucha (formulación análoga dentro de otro contexto puede verse en Col 1,29). Es evidente que en el v. 8 no se pretende predicar una piedad exclusivamente espiritual, ajena a todo esfuerzo físico; la exigencia del esfuerzo está implícita en el contexto. Pero la lucha del cristiano se ha de entender sólo como expresión de la esperanza, como respuesta a la promesa. Lejos de ser fuente de inactividad, la esperanza de la salud exige que el hombre se comprometa íntegramente. Cuantas veces se habla de la salvación humana, se da a Dios el nombre de «Dios viviente» (cf. 3,15) y de «Salvador»[295]. Si respecto de la salvación se establece aquí cierta contraposición entre «todos los hombres» y «los creyentes», no hay por qué ver en ello alusión alguna a la posibilidad de salvación *extra ecclesiam;* todo lo que se quiere afirmar es que la salvación es posible a todos (cf. 1Tim 2,4) y se hace accesible desde el momento en que se abraza la fe[296]. La fe es el camino que asegura y garantiza la esperanza, pero no se toca el problema de si fuera de la fe existe posibilidad de salvación.

Las recomendaciones del v. 11 evocan de nuevo la situación 11
ficticia de la carta y subrayan el carácter peculiar de las pastorales: el contenido de éstas está destinado a servir de modelo. Señalan las reglas y normas en que se ha de insistir, para que la conducta en la casa de Dios sea irreprensible (3,15) y para que se consolide la oposición a la herejía.

---

294. Cf. una vez más el mencionado excursus.
295. Cf. el excursus *Salvador,* después de 2Tim 1,10.
296. Cf. 2Tim 2,10.19; E. SCHWEIZER, 71s.

4. *Eficacia y conducta del ministro en la comunidad* 4,12-5,2

Exhortación a permanecer fiel a la gracia recibida 4,12-16

[12] *Que nadie tenga en menos tu juventud. Al contrario, procura ser modelo de todos los creyentes: en la palabra, en la conducta, en el amor, en la fe, en la pureza.* [13] *Mientras llego, dedícate a la lectura, a la exhortación, a la enseñanza.*

[14] *No descuides el don que hay en ti, y que mediante intervención profética, se te confirió con la imposición de las manos del presbiterio.* [15] *Ocúpate de esto, dedícate a ello plenamente, de suerte que tu progreso sea patente a todos.* [16] *Vigila tu propia persona y tu doctrina; persevera en esta disposición: de esta manera, te salvarás a ti mismo y a los que te escuchan.*

12 La circunstancia de que a los ministros eclesiásticos jóvenes les era ordinariamente difícil, a causa de su «juventud», disponer de la autoridad suficiente para dar eficacia a su obra, se puede considerar (precisamente con base en el v. 12*a)* como dificultad típica en la Iglesia de aquel tiempo [297]. El autor de la carta se coloca en actitud protectora de lado del «joven» ministro e inicia la exhortación siguiente con una advertencia a la comunidad: la autoridad no se puede despreciar por motivos externos. También es posible relacionar el v. 12*a* con 12*b*, y entenderlo como exhortación dirigida al ministro mismo: con su conducta debe evitar el riesgo de que su edad sea ocasión de menosprecio de sus funciones. El pasaje paralelo Tit 2,7 [298] muestra que al hablar de la juventud del ministro se trata de un rasgo no biográfico sino ejemplar. La advertencia, aplicada a Timoteo, es quizá una repetición intencional de 1Cor 16,11, aunque aquí se usa un verbo distinto. Es poco

297. Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Magnesios* 3,1.
298. Cf. el comentario correspondiente.

verosímil que se quiera llamar la atención contra cierta modestia mal entendida (de Timoteo).

La norma corriente era, se puede concluir, que el candidato al ministerio eclesiástico debía haber alcanzado determinada edad. ¿Cuál era en aquella época la edad conveniente y cuál la que, dado el caso, se consideraba insuficiente. Las directivas dadas por las cartas no fijan límite de edad[299]; Se fija, en cambio, para las viudas (1Tim 5,9), sólo exigen que el candidato haya dado prueba de aptitud[300]. De aceptar la autenticidad de las cartas y de su situación, se calcula que en la época en que se escribió la carta el discípulo de Pablo, Timoteo, podía tener unos 35 años de edad[301]. A. Schlatter entrevé en el alto rango del joven Timoteo una violación de la norma establecida para las comunidades judías, según la cual se requería haber llegado a los 50 años para poder ejercer funciones directivas.

Todavía más amplios son los límites en que O. Michel entiende en este caso la «juventud»[302]: la observación del v. 12*a* no se debe interpretar en ningún caso a la luz de la división que los griegos hacen de la vida del hombre, en la cual la «juventud (νεότης) termina a los treinta años. Para los judíos helenísticos, en cambio, toda la etapa de la vida comprendida entre los veinte y los sesenta años se consideraba como la «madurez media». Se hablaría aquí entonces del ministro eclesiástico que todavía se cuenta entre los miembros jóvenes de la comunidad por no haber traspasado aún los límites de la vejez, que comienza a los sesenta años[303].

Cualquiera haya sido el concepto de la Iglesia de las cartas pastorales en cuanto a la edad normal para el ejercicio del ministerio eclesiástico y en cuanto a lo que se tenía por excesiva «juventud», no es difícil ver la verdadera intención del texto. El ministro joven, que todavía carece de las ventajas de una autoridad propia y del respeto que la ancianidad ins-

---

299. 1Tim 3; Tit 1,6ss.
300. 1Tim 3; 5,22.
301. J. Jeremias; F. Freundorfer; G. Holtz.
302. O. Michel 95-97.
303. Cf. también K. Bornhäuser 198-200.

pira por sí sola, debe preocuparse con mayor razón por desempeñar su oficio, de forma que la comunidad vea siempre en él un modelo. La autoridad del ministro eclesiástico no deriva, en consecuencia, de circunstancias externas, como la edad u otras semejantes, en virtud de las cuales el ministro pueda considerarse con derecho a ocupar el cargo; la verdadera dignidad se mide, según esta advertencia, por la eficiencia con que cumpla su oficio. El jefe eclesiástico tiene derecho a esperar de la comunidad que acate su misión y acepte con interés su palabra; pero a él corresponde preparar la actitud de los fieles, mostrándose ejemplar en uno y otro aspecto.

La enumeración de los diversos puntos en que ha de manifestarse su ejemplaridad hacen ver una vez más un fenómeno que se observa frecuentemente en otros pasajes, a saber, que los conceptos aquí empleados han ido adquiriendo progresivamente carácter de fórmula: La «fe» al lado de la «pureza» y la «conducta», el «amor» al lado de la «palabra» y de la «fe», es un lenguaje parenético que da más importancia a la acumulación de conceptos que al sentido exacto de los términos usados (cf. 2Tim 2,22).

13 Respecto de la observación «mientras llego», véase el comentario a 3,14s. Las expresiones aquí usadas revelan un contexto técnicolitúrgico y muestran de cerca las funciones que al jefe de la comunidad correspondían dentro de las reuniones litúrgicas.

En relación con la estructura de éstas se ve que «en la época de las cartas pastorales la exhortación de viva voz y la lectura eran partes integrantes de los actos de culto, y quizá la una sucedía a la otra inmediatamente»[304]. Hacer oír la palabra del Evangelio e instruir a la comunidad es, pues, la tarea principal del ministro durante la ausencia del Apóstol. Para cumplirla dispone de suficiente material en la enseñanza transmitida por el propio Apóstol, evocada y completada en estas cartas, y actual en todos los tiempos. Está además acreditado y sostenido por «el don que hay en ti» (v. 14), que es su deber hacer fructificar.

---

304. H.W. Bartsch 85.

Desde el punto de vista histórico, el v. 14 es un texto importante para el conocimiento de la constitución de la Iglesia primitiva. 14

Es también testimonio indiscutible de que la imposición de las manos era el rito usado para trasmitir los poderes propios del ministerio eclesiástico, que en estas cartas ha llegado ya a una etapa de notable desarrollo. Este rito y el ministerio mismo poseen, según el tenor del texto, carácter sacramental[305]. Una invitación a recordar este acontecimiento, a hacer que la gracia de estado recibida entonces logre toda su eficacia, debe estimular al jefe eclesiástico de generaciones posteriores y capacitarlo para mostrarse a la altura de su misión[306]. Tanto la ordenación como la gracia aneja al cargo son en todo tiempo su mejor apoyo, porque garantizan al ministro la fuerza y capacidad que requiere, y porque es además el máximo respaldo a su dignidad.

Una explicación de la «intervención profética» se dio ya en el comentario a 1,18. Fuera de lo dicho allí, parece resultar de 4,14 que los profetas tomaban parte decisiva en la elección del candidato o en su ordenación. «Se trata, pues, como en Act 13,2, de una "elección inspirada"»[307]. Esta suposición se impone por el tenor mismo del texto, acéptese o no la propuesta, basada en la semejanza con 1,18, de considerar la expresión διὰ προφητείας como acusativo plural, caso en el cual significaría: «como resultado, a causa de los augurios proféticos»[308]. La intervención profética fue entonces no sólo una circunstancia que acompañó la ordenación, sino su causa inmediata (διά). Pero evidentemente no se puede insistir demasiado en estas relaciones, ya que, por otra parte, la imposición de las manos aparece aquí simplemente como un acto que acompaña la ordenación (μετά), en tanto que en 2Tim 1,6 es éste el rito esencial (διά). Las diversas afirmaciones fueron aquí consignadas unas al lado de otras, sin prestar la debida atención a las diferencias existentes entre ellas. Así, la posición

305. Explicación más amplia en el excursus siguiente.
306. Igual que en 1Tim 1,18; cf. 2Tim 1,6.
307. H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt* 126, nota 2.
308. Por ejemplo, J. ROLOFF 259.

de las manos es en este pasaje obra del colegio de los presbíteros[309], mientras en 2Tim 1,6 es obra del Apóstol[310].

La imposición de manos

Como gesto destinado a comunicar una virtud o a transmitir un poder, la imposición de manos se encuentra con diversas aplicaciones en el judaísmo, e incluso fuera de él. También en el Nuevo Testamento tiene el rito varios significados[311]. En relación con la instalación en un cargo, o con la transmisión de los respectivos poderes, en las cartas pastorales es donde aparece con más evidencia como rito esencial de la ordenación. Etapa previa de este uso puede considerarse Act 6,6; 13,3: imposición de las manos como signo eficaz de la habilitación para una misión eclesiástica, uso que dentro de la Iglesia tiene seguramente por punto de partida la imposición de manos como medio general de transmisión del Espíritu Santo[312].

Al lado de los dos textos citados[313], pertenece también a este contexto el discutido versículo 1Tim 5,22[314]. La imposición de manos es parte indispensable de la ordenación. Con la misma regularidad aparece también como elemento inseparable la palabra profética, que ya en la elección del candidato parece haber tenido importancia decisiva[315], y contenía pronóstico fidedigno acerca de la aptitud y futuros éxitos del recién ordenado[316].

Documentos que llegan hasta la más remota antigüedad cristiana demuestran que la imposición de manos constituía el

---

309. Cf. el excursus *Los ministros de la Iglesia: obispo, presbítero, diácono,* después de 1Tim 3,7.

310. Acerca de esta incongruencia véase el comentario a 2Tim 1,6; cf. además J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum,* Leipzig 1911, 45-51.

311. Cf. J. Freundorfer 240s; N. Adler, LThK 4 (1960) 1344s.

312. Act 8,15.17; 19,6; Heb 6,2.

313. 1Tim 4,14 y 2Tim 1,6.

314. Cf. el comentario respectivo.

315. Cf. el comentario a 1Tim 4,14.

316. Cf. el comentario a 1Tim 1,18.

rito único de ordenación. Ya aquí aparece con claridad como algo esencialmente más trascendental que un simple gesto de bendición o de misión, como más que una atestación de que el candidato llenaba las condiciones requeridas: la ordenación mediante la imposición de manos era en la Iglesia de entonces un acto sacramental, «un acto de la omnipotencia divina» [317]. La habilitación espiritual para esta tarea se comunica como gracia de estado. Ella crea un estado de cosas favorable y permanente, la posesión constante de una gracia a la cual se puede ser infiel (1Tim 4,14), pero que puede siempre reavivarse (2Tim 1,6); en otras palabras, enriquece al ordenado con nuevas aptitudes, que él debe hacer fructificar, o puede hacer inútiles, pero que en todo caso nunca desaparecen, pudiendo en todo tiempo ser invitado a reavivar su recuerdo, a no olvidar el compromiso adquirido. El ordenado corre el peligro de dejar que la gracia recibida se atrofie, dado que ésta no es eficaz por sí misma, sino por el celo y esfuerzo de quien la posee.

En 1Tim 4,14 y en 2Tim 1,6 se considera la ordenación como importante sobre todo desde el punto de vista del privilegio personal que implica, en atención al cual el ordenado debe cumplir su misión con celo y entusiasmo. En virtud de la imposición de manos, quienes estaban ya en posesión de los poderes los transmitían al nuevo ministro, sucesor o delegado suyo. La continuidad que en este poder se manifiesta (cf. 2Tim 2,2) no pretende presentarse en las cartas pastorales como sucesión propiamente dicha, en el sentido técnico que más tarde se da al término, pero de hecho lo es ya. El hilo de continuidad entre el ministro eclesiástico actual y los apóstoles, entre su predicación y la de aquéllos, es, en efecto, el tema central de las cartas; hacer comprender y aceptar esta realidad es lo que ellas se proponen precisamente con su carácter de cartas de «Pablo».

Pero en los pasajes aquí mencionados que hablan de la imposición de manos, el interés gira completamente en torno a la legitimidad y poderes que para el ministro eclesiástico

---

317. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt* 126; cf. J. Jeremias 31; E. Schweizer 74.

actual derivan de su ordenación: «en ella se entregó al clérigo la tradición apostólica, que le señala el camino, y fue aprobado y armado para el buen combate, que él debe pelear en servicio de Cristo» [318]. El contenido total de la carta exige que este aspecto se tome de todas maneras en cuenta: justamente con la gracia específica, es decir, con la habilitación para el ministerio, la ordenación hace entrega de la palabra tradicional que se ha de predicar; su ulterior transmisión es en realidad todo lo que la Iglesia busca al incluir a alguien entre el número de sus ministros [319], aunque se omita hacer mención expresa de ello al hablar de la imposición de manos.

No menos importante que la imposición de manos, en cuanto rito de ordenación, es el ministerio mismo. De ahí la insistencia con que se recomienda suma precaución y reserva en la elección de los candidatos, ya que la imposición de las manos crea un compromiso y lleva consigo serias consecuencias, de las cuales es en gran parte responsable quien hace la ordenación (1Tim 5,22). Medida de precaución es precisamente la participación de los miembros carismáticos de la comunidad, que deben dar testimonio del candidato, y la disposición, que parece ser ya norma general, de que la imposición de manos se reserve exclusivamente a las entidades superiores: al presbiterio (1Tim 4,14), al Apóstol (2Tim 1,6), a Timoteo (1Tim 5,22). Con la recepción de la gracia de estado, efecto inmediato de la imposición de manos, guarda relación directa la dignidad aneja al cargo eclesiástico, claramente insinuada en las cartas pastorales [320].

15 El celo por mostrarse ejemplar a todos los fieles (v. 12*b*)
y por cumplir bien sus obligaciones (v. 13.14) debe constituir
toda la preocupación del ministro, que en esta forma preparará
el camino al éxito de su obra, ya que haciendo patentes sus
progresos a propios y extraños atraerá su estimación (cf. v. 12*a*)
16 y despertará la emulación. Dos cosas, concretamente, reclaman

318. H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt* 125.

319. Cf. 1Tim 4,13; 2Tim 2,2.

320. Cf. J. BEHM, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig 1911, 45-69.

la atención permanente del ministro: el no cejar él mismo en su esfuerzo, y el evitar que en la predicación se adultere o se abrevie la doctrina. La doctrina tiene el valor de norma de fe y de conducta para el ministro igual que para la comunidad («persevera en esta disposición», es decir, observa las consignas dadas, que en este caso indican al ministro cuál es la verdadera doctrina).

También aquí se recuerdan las perspectivas de éxito y la recompensa. El esfuerzo cuenta de su parte con la promesa de Dios (es ésta una realidad de la cual el autor se muestra convencido). Con la predicación concienzuda e incansable de la palabra y con su conducta intachable, el predicador se salva a sí mismo y salva a cuantos, sostenidos por su palabra, creen o se afianzan en la fe. Una mirada de conjunto a la teología de las cartas pastorales es suficiente para dispensarnos de demostrar que aquí, pese al modo de expresarse del autor, no se piensa en que el hombre pueda procurarse a sí mismo la salvación; se subraya simplemente el hecho — con cierto énfasis, es verdad — de que el proceso de la salvación exige la debida colaboración del hombre.

Comportamiento con las personas de diversas edades 5,1-2

[1] *Con el anciano no seas duro, sino dirígete a él como a un padre; a los jóvenes, como a hermanos;* [2] *a las ancianas, como a madres; a las jóvenes, como a hermanas, con toda pureza.*

A sus encarecidas recomendaciones sobre la necesidad de que el ministro sea ejemplo de vida para la comunidad, el autor hace seguir ahora, y no sin razón, algunas instrucciones concretas relativas al trato inmediato con los miembros de la comunidad. A juzgar por la forma de tales instrucciones, el autor se refugia de nuevo en el terreno de una ética convencional, la cual — como se puede comprobar en numerosas inscripciones (Dibelius - Conzelmann) — exige que entre los grupos humanos de diferentes edades existan relaciones de armo-

nía y respetuo mutuo. Pero esta parenesis, que en sí es de carácter general, adquiere aquí un significado específico: se trata de las relaciones entre los miembros de la comunidad o «familia» cristiana, del comportamiento «en la casa de Dios» (3,15), o, en otras palabras, del trato que el «administrador» responsable (Tit 1,7) debe dar a todos los que pertenecen a la casa.

1 Estas exhortaciones demuestran la experiencia ya adquirida de que en este terreno mucho depende del tacto y la actitud bondadosa del ministro de la Iglesia hacia cada miembro de la comunidad, y de que con su porte personal puede él ganar mucho o echar a perder definitivamente gran parte de su obra. El ministro está obligado, por fidelidad a su misión y a la palabra de que es servidor, a «vigilar su propia persona» (4,16) también en este punto, no sea que, por falta de dominio personal o por descuido en relación con los fieles, cierre en ellos el paso a la palabra y destruya el fruto de sus propios esfuerzos.

No estaría bien, por ejemplo, que Timoteo (demasiado «joven» para el cargo que ocupa [321] proceda bruscamente contra un hombre de edad [322]. El tono que debe usar con él ha de ser más bien el de un hijo (adulto) para con su padre, incluso cuando por el cargo se vea en la necesidad de llamarle la atención. A los jóvenes hablará él como a hermanos, porque las buenas relaciones humanas recíprocas son requisito previo para poder vivir en una misma «casa», para conservar la armonía entre los miembros de una misma familia, y es además condición de la cual depende la eficacia de una exhortación. Así, pues, el ministerio eclesiástico no eleva al jefe de la comunidad por encima de los demás hombres de la Iglesia, mayores o de la misma edad, hasta el punto de darle derecho a tratarlos con arrogancia o a dominar sobre ellos, abierta o disimuladamente. El cargo no debe ser obstáculo a la fraternidad entre quienes llevan vida común.

2 Para el trato con las mujeres de edad valen las mismas

321. 1Tim 4,12; cf. el comentario a Tit 2,7.

322. πρεσβύτερος designa aquí la edad, no un oficio.

recomendaciones que se hicieron al hablar de los ancianos. Respecto de las mujeres jóvenes, a quienes ha de tratar como a «hermanas», se agrega la advertencia de proceder con la necesaria «pureza».

Estos dos versículos completan notablemente las instrucciones tradicionales de 1Tim 3 y Tit 1,6ss con enseñanzas que la Iglesia ha ido adquiriendo por experiencia.

5. *Advertencias relativas al orden en la Iglesia* 5,3-6,2

Acerca de las viudas 5,3-16

[3] *Honra a la verdaderas viudas.* [4] *Pero si una viuda tiene hijos o nietos, que aprendan éstos primero a tener piedad filial hacia los suyos y a corresponder por lo que deben a sus progenitores, porque esto es agradable a Dios.* [5] *La viuda de verdad y que ha quedado sola, tiene su esperanza puesta en Dios y persevera día y noche en súplicas y oraciones.* [6] *Por el contrario, la que vive entregada a los placeres, está ya muerta, aunque viva.* [7] *Insiste en esto, para que sean irreprochables.*
[8] *Pero el que no mira por los suyos y en particular por los de su familia, ha renegado de su fe y es peor que el no creyente.*

[9] *No se admita en el grupo de viudas a ninguna de menos de sesenta años: que haya sido mujer de un solo marido,* [10] *que haya dado testimonio en sus buenas obras: educado a los hijos, que haya dado hospitalidad, haya lavado los pies a los fieles, haya asistido a los atribulados, se haya ejercitado en toda suerte de buenas obras.* [11] *Pero no admitas viudas más jóvenes, porque, cuando por el impulso de la pasión se apartan de Cristo, quieren casarse,* [12] *cayendo así en juicio condenatorio, por haber roto su primer compromiso.* [13] *Al mismo tiempo se acostumbran a estar ociosas, a ir de casa en casa; y no sólo están ociosas, sino que dicen tonterías y frivolidades, y hablan de lo que no deben.*

[14] *Quiero, pues, que las que son jóvenes se casen, tengan hijos, lleven su casa, y no den al adversario ningún pretexto para malas habladurías;* [15] *pues realmente algunas ya se volvieron atrás en pos de Satán.* [16] *Si alguna creyente tiene viudas en su casa, que se encargue de ellas, para no cargar a la Iglesia, de suerte que ésta pueda hacerse cargo de las verdaderas viudas.*

Sigue ahora otra serie de normas de la Iglesia [323], relativas esta vez a las viudas en cuanto forman grupo especial en ella. Las disposiciones correspondientes, a diferencia de las destinadas a otros estados, son totalmente de origen cristiano, ya que fuera del cristianismo no se disponía de normas para las viudas. Posiblemente fue necesario adaptar a este fin exhortaciones ya existentes relativas a otros estados [324].

Las viudas.

La organización de las viudas entre los primeros cristianos no se basa directamente en modelos conocidos: su punto de partida fueron ciertas formas de vida y de socorro a los necesitados, que fueron surgiendo en el seno mismo de la Iglesia, y en especial la práctica de la caridad cristiana, que ya desde los primeros años se ocupó de socorrer a las viudas [325]. En tales actividades pasaron ellas mismas a ser más tarde miembros activos. En la estructura de la sociedad antigua, en la cual no se conocía la ayuda a las clases necesitadas, una de las peores desgracias que podían ocurrir a una mujer era el quedar viuda y sin recursos económicos. Claro indicio de la situación lamentable en que la viuda se hallaba en la antigüedad, incluso entre los judíos, son las severas amenazas del Antiguo Testamento contra los opresores y engañadores de las viudas [326], de las cuales Dios mismo se constituye en abogado [327], así como las invectivas de los profetas contra la iniquidad de las injus-

323. Véase al respecto el comentario previo a 1Tim 2,1.
324. Cf. K. Weidinger 71. 325. Act 6,1; 9,39.41; Sant 1,27.
326. Éx 22,21s; Dt 10,18; 24,17; 27,19; Jer 7,6; 22,3; Zac 7,10.
327. Sal 68,6; 149,9; Éx 22,22; Dt 10,18; Prov 15,25.

ticias cometidas contra las viudas[328], y también las rudimentarias medidas de protección adoptadas en el Antiguo Testamento para favorecer a la viuda[329].

Tema de este pasaje de la primera carta a Timoteo son las necesidades de las viudas y la solicitud por ellas dentro de la comunidad cristiana; pero no se habla como si se tratara de un caso aislado de atención a los pobres. Se puede ver cómo en relación con las viudas se han ido formando y existen ya como cosa estable ciertas instituciones y normas, que aquí el autor encarece y explica. Al hablar de las «viudas» se dan más que advertencias relacionadas con actividades caritativas; son instrucciones relacionadas con el orden eclesial, porque las viudas no son ya, como en las primeras comunidades, personas particulares que reciben ayuda caritativa de éstas, sino han llegado a constituir un estado especial dentro de la Iglesia. Sólo que este estado no representa un elemento imprescindible de las comunidades, necesario para su dirección u organización, como lo son los diversos ministerios (episcopado, presbiterado, diaconado); su existencia es el resultado de la acción caritativa de la Iglesia.

Se ha tratado de hallar explicación al hecho de que la solicitud inicial de las comunidades por las viudas dieran origen a este nuevo estado. Influencia decisiva debió tener en ello la circunstancia de que a las viudas, de cuyas necesidades se hizo cargo la comunidad, se encomendaron oficios específicamente eclesiásticos, a los cuales, sin embargo, no estaban estrictamente obligadas[330]. Quizá para facilitar el cumplimiento de tales oficios se constituyó entonces el «orden» de las viudas, formado exclusivamente por tales mujeres, o en el cual por lo menos eran ellas el elemento principal. Llama la atención, sin embargo, la insistencia en que no se elijan sino viudas realmente necesitadas y carentes de todo auxilio. Esto ha llevado a muchos a preguntarse si el «orden» de las viudas no se instituyó precisamente para asegurar la práctica permanente de la caridad, como categoría de personas que no cuentan con más recursos

328. Is 1,23; 10,2; Jer 5,28; Ez 22,7; Sal 94,6.
329. Dt 14,29; 16,11.14; 24,17.19ss; 26,12s; 2Mac 3,10; 8,28.
330. Cf. el comentario a los v. 5.10.13.

que los de la caridad, y garantizan con su existencia el que la comunidad no olvide el cuidado de los pobres, que es parte de su ser[331]. En definitiva, ignoramos los motivos que dieron origen a esta institución en la primitiva Iglesia. La suposición de que entre las primeras comunidades cristianas surgió el ideal de una «vida consagrada» asalariada, y de que aquí se combatan abusos y exageraciones en este sentido[332], carece de todo punto de apoyo en el texto.

El autor y el tipo de organización eclesiástica que él representa conocen diversos grupos de viudas, por todos los cuales hay que velar (a causa de las diferentes clases de viudas de que se habla, F.C. Synge interpreta, sin razón ninguna, el concepto de «viuda» en el sentido de «huésped, extraña», entendiendo por tal a una mujer separada de su marido por causa de la fe); pero la atención se fija primordialmente en aquellas mujeres a las cuales se da el nombre de «verdaderas viudas», es decir, a las que pertenecen al «orden» de las viudas, reconocido oficialmente por la Iglesia. A ellas se dedica toda la perícopa 5,3-16, cuyo fin no es, en definitiva, otro que el velar por la organización, deberes y limitaciones propias de esta categoría especial de las viudas, que como institución eclesiástica se conoce en época postapostólica, pero no en tiempos posteriores[333]. P.G. Duncker opina que el verdadero y único distintivo de la «viuda auténtica» era su necesidad de ayuda, y que, según esto, el concepto de viuda corresponde aquí al que aparece en todo el Antiguo Testamento y en la antigüedad semítica. Esta determinación general del concepto de «verdadera viuda» exige, desde luego, una interpretación correspondiente del pasaje 5,3-16. Las «verdaderas viudas» de las cartas pastorales y de su tipo de organización eclesiástica son, pues, las que forman parte del «orden» de las viudas en cada comunidad cristiana. Enumeramos ante todo las características esenciales que el texto señala.

Las «verdaderas viudas» (v. 3.5.10) tienen por lo menos

---

331. Tal es la opinión de H.W. BARTSCH 114.116s.

332. J. MÜLLER - BARDORFF 126-133.

333. IGNACIO, *A los esmirniotas* 13,1; id., *A Policarpo* 4,1; POLICARPO, *A los filipenses* 4,3.

sesenta años (v. 9), estuvieron casadas una sola vez (v. 9), han dado pruebas de vida cristiana y se han distinguido en la comunidad por una vida ejemplar y por servicios caritativos (v. 10), y finalmente, reciben el sustento de la comunidad (v. 16); son admitidas oficialmente a este estado (v. 9*a)* y permanecen en él, quizá en virtud de un voto (v. 12). De la que aspira a ingresar en este estado se exige además que realmente carezca de recursos, esté sola en el mundo y nadie cuide de ella (v. 4s). La viuda que todavía tenga parientes no tiene por qué ser elegida, ya que tiene derecho a que su familia mire por ella (v. 4.8); otro tanto vale para las viudas que reciben ya habitación y sustento de otras personas (v. 16).

Velar así por el orden y determinar los derechos y obligaciones que corresponden al «orden» de las viudas, es propiamente el fin de toda la instrucción y lo que justifica el interés del autor en descender a tantos pormenores. Con estas disposiciones no se anula la posibilidad de que una viuda pertenezca como tal a la comunidad, pero sin formar parte del grupo mencionado; se tienen en cuenta asimismo los abusos que pueden surgir a la sombra de esta organización y las medidas con que deben evitarse o combatirse[334].

Dentro del contexto inmediato de la carta, el v. 3 prosigue 3
las recomendaciones de los v. 1 y 2; pero en la exégesis es preciso prestarle especial atención y prescindir de su conexión con lo anterior, porque en realidad pertenece a la serie de reflexiones que siguen acerca de las viudas. Es continuación de lo anterior en cuanto completa las instrucciones relativas al comportamiento en la «casa de Dios», pasando de los diferentes grados de edad (v. 1s) a uno de los estados que integran la Iglesia: «Honra a las viudas». El término «honrar» sólo significa, por consiguiente, el necesario respeto que se ha de tener hacia el «orden» de las viudas, al cual exclusivamente se refiere el pasaje («las verdaderas viudas»). No hay, en todo caso, razón para suponer que el autor de la carta

334. Sobre las obligaciones y actividades de las «viudas auténticas» en la Iglesia, véase el comentario a los v. 5.10.13; cf. además G. HOLTZ, 122s.

entienda aquí el verbo «honrar (τιμᾶν)» en el sentido técnico de «pagar»[335]. Tampoco se justifica la hipótesis de que tal haya sido el sentido del verbo en las fuentes de que el autor pudo servirse, ni existe necesaria relación con el significado de τιμῆς en 5,17. Así, pues, todo lo que aquí se pide es la necesaria deferencia hacia las viudas de la comunidad, según *lo explicado anteriormente*[336].

4 En todo el conjunto de normas relativas al orden de las viudas es notoria la preocupación por precisar los límites de la institución, ejercer la debida inspección sobre su situación económica y fijar con exactitud los criterios de ingreso en ella. Es evidente que, tratándose de una institución en la cual se recibía asistencia en todo sentido y se gozaba de cierto relieve personal, la afluencia debía ser enorme. De ahí la necesidad de una estricta selección, que obedece a dos razones concretas: la institución en sí requería protección contra abusos inspirados en la mala fe y en motivos egoístas, y, de otra parte, los medios de que la comunidad disponía para el sostenimiento de las viudas eran muy limitados. Era, pues, indispensable establecer ciertas condiciones, que corresponden precisamente a los dos motivos mencionados: la candidata debe realmente carecer de ayuda y ser además persona honorable y digna de confianza.

A la primera condición corresponden las normas del v. 4. Era principio por todos aceptado en la antigua economía familiar el que la mujer, una vez muerto su marido, continuara viviendo en la misma casa, y si había hijos (o descendientes de ellos), éstos debían velar por su sustento. A una mujer en tales condiciones no se la debe tomar en cuenta como candidata para el orden de las viudas, porque son los hijos quienes efectivamente están en la obligación de velar por ella; no tiene por qué servir de carga a la Iglesia. No se ha de apelar a los escasos recursos con que la Iglesia cuenta para atender a los pobres, sino cuando de hecho nadie más pueda ayudar ni está en la obligación de hacerlo. La misma argumentación se repite más tarde en el v. 16, en circunstancias un poco diversas.

335. Así, recientemente, H.W. Bartsch 112, quien traduce: «paga su salario a las viudas»; cf. 117ss.

336. Cf. en la bibliografía: P.G. Duncker.

El sujeto de la frase «aprendan primero a tener piedad filial hacia los suyos» son indudablemente los hijos y sus descendientes, porque no tendría sentido hablar de una deuda de gratitud de la viuda para con sus padres. Por otra parte, en los v. 4 y 8, como en el v. 16, se trata de poner en claro que, para la «inscripción» en el orden de las viudas, la conducta *intachable no es el único requisito decisivo, sino que se han* de tomar en cuenta igualmente las condiciones sociales de la interesada[337]. Por la forma como se expresa el v. 16, de cuyo sentido no cabe la menor duda, resulta que también en los v. 4 y 8 el sujeto son los obligados a velar por las viudas, no éstas, pues en el v. 16 el autor interrumpe asimismo el discurso a las viudas para dirigirse inesperadamente a quien tiene a su cuidado alguna de ellas y pedirle alivie de esta carga a la Iglesia.

Así, pues, en el v. 4 la intención del autor es llamar la atención de los hijos y nietos, a quienes por deber corresponde cuidar de su madre o abuela; éstos no tienen derecho a descargarse de su propia obligación gravando a la comunidad, que ya tiene otros pobres a su cuidado. El cumplimiento del propio deber en este aspecto es exigencia del buen orden, de la deuda de gratitud que se tiene para con los padres, no menos que de la voluntad de Dios. Esta preocupación por la guarda del orden es, como se ha visto en tantas otras ocasiones, rasgo típico de las cartas pastorales. Los deberes y compromisos humanos coinciden con la exigencia divina, y si el cristiano se muestra fiel en su cumplimiento, hace que su vida sea «agradable a los ojos de Dios» (cf. 2,3). La fe se demuestra ante todo cumpliendo las obligaciones que impone la vida familiar, social y eclesial. La «piedad»[338] comprende todo esto, siendo su campo de acción el trajín de la vida diaria. Es la afirmación que, en forma negativa, contiene el v. 8.

El verbo usado aquí en el v. 4, y que hemos traducido por «tener piedad filial», es εὐσεβεῖν verbo derivado de εὐσέβεια, «piedad». La ambigüedad del término se compagina bien

337. Cf. el comentario al v. 9.

338. Cf. el excursus *La piedad,* después de 1Tim 4,8.

con lo que acabamos de decir, ya que no es posible precisar si con εὐσεβεῖν se quiere hablar aquí, en el sentido de la ética helenística, de la guarda del orden en general o de la «piedad» entendida en sentido estrictamente cristiano[339]. Estos dos conceptos no se pueden separar: la acogida y el cuidado de una viuda en casa de sus hijos es una contribución al orden; en cambio, si la comunidad tuviera que sebvenir a las necesidades de tal persona, se crearía un estado de cosas contrario al orden, pero al mismo tiempo contrario también a la fe (cf. v. 8), porque contradiría a la voluntad de Dios (v. 4*b*). La fe se acredita mediante una vida social ordenada (cf. el excursus *Burguesía cristiana,* que sigue a 1Tim 2,2) siendo ésta la «expresión de la piedad bien entendida» (F. Tillmann 132).

5 En pocas palabras se describe luego lo que es la «verdadera viuda»: es una mujer desamparada (no tiene descendientes ni nadie que cuide de ella), tiene puesta su esperanza en Dios (cf. 4,10; 6,17), y no cesa de orar. Requisito para entrar a formar parte del orden de las viudas es, pues, la situación social de desamparo, pero también un claro testimonio de vida cristiana: la mujer que ha enviudado se halla por su situación misma en las mejores condiciones para poner su esperanza exclusivamente en Dios, y tiene la libertad de poderse entregar a la oración «día y noche». Esta oración es la ocupación más fructuosa y, casi podría decirse, la misión oficial de las viudas reconocidas por la comunidad. De esta norma se puede concluir que, si bien en ocasiones se les encomendaban oficios suplementarios (cf. el comentario a los v. 10.13), la única tarea que la Iglesia imponía al orden de las viudas como propia era la de orar sin interrupción: interceder por la comunidad, alabar y agradecer a Dios en representación de ella.

6 Para mayor claridad se describe el extremo opuesto. Con la viuda que aprovecha la libertad para dedicarse a lo que es realmente importante, contrasta aquella otra que, reaccionando a su suerte en forma totalmente contraria, se entrega desmedidamente a una vida de placer, mostrando así que «está

339. Véase a este propósito, el referido excursus *La piedad.*

ya muerta, aunque viva», porque carece de toda esperanza. No se describe con esto la imagen de lo que sería una «verdadera viuda» mala, sino se pone de manifiesto la carencia de fe sincera, exigida como criterio de selección: una mujer en tales condiciones debe renunciar a la esperanza de ser admitida a formar parte del orden de las viudas, porque éste no es simplemente un establecimiento de beneficiencia. Debiendo vivir de la caridad de los fieles, sólo pueden ser miembros de la institución aquellas viudas que, con el cumplimiento de las obligaciones de su estado, corresponden a los dones recibidos. Se comprende así que, entre sus directivas de organización eclesiástica, el autor incluya también normas prácticas para el establecimiento y desarrollo de la institución en beneficio de las viudas.

Igual que los ministerios eclesiásticos y sus depositarios, 7
la institución de las viudas es también objeto de cuidadosa solicitud por parte del jefe de la comunidad. No menos que los ministros, las viudas deben ser «irreprochables», según la exigencia hecha expresamente a los obispos (3,2). Ministerios e instituciones de la Iglesia están inevitablemente expuestos a las miradas de todos, de suerte que la integridad de quienes a ellos pertenecen es testimonio permanente para «los de fuera» (3,7), mas también fuerza decisiva para el progreso en la «casa de Dios» (3,15); de ahí la necesidad de dedicarles especial atención.

Como ya se hizo notar, el contenido del v. 4 se repite aquí 8
en forma negativa. Si en el terreno de los deberes familiares, particularmente en la asistencia que debe prestar a su madre viuda, algún fiel no hace «lo que es agradable a Dios» (v. 4), reniega de su fe. Se identifica aquí totalmente la práctica de la fe con el cumplimiento de los deberes naturales. La doctrina auténtica y el buen comportamiento que a ella corresponde forman una unidad indestructible. El incumplimiento de los deberes morales y sociales equivale a una negación práctica de la fe[340], y esta negación revela un estado más lamentable que el de quien nunca conoció la fe; su actitud es más repro-

340. Cf. el comentario al v. 4.

chable que la del infiel (a quien a priori se supone carente de moralidad). Si alguien incumple el deber más elemental hacia sus parientes, sobre todo si los tiene en su misma casa, y por tanto constantemente a la vista, su conducta, que todos interpretarán como grave injusticia, no podrá menos de ser un escándalo para la comunidad cristiana, una ofensa a la fe. Esta afirmación de que el abandono de los propios parientes equivale a una apostasía de la fe, muestra una vez más la mentalidad típica de las pastorales, cuya máxima preocupación es la de «cristianizar las condiciones de vida más generales»[341]. A propósito del sujeto de esta frase (las viudas o sus parientes), véase el comentario al v. 4.

El problema de las viudas había dado lugar a insistir enfáticamente en la responsabilidad social de las familias para
con tales mujeres, ya que los esfuerzos caritativos de la Iglesia
9 no los dispensa de su obligación. La instrucción vuelve a ocuparse ahora del orden de las «verdaderas viudas». El verbo καταλέγειν no parece tener aquí solamente el significado general de «escoger, destinar, contar entre», sino el sentido técnico de «inscribir, consignar en una lista o registro». Se enumeran aquí los requisitos que debe llenar una mujer para poder ser incluida en la «lista», es decir, aceptada a formar parte del orden de las viudas.

Se imponen además otras condiciones, que tienen por fin limitar el número de los miembros de la institución. La edad mínima de sesenta años significa que, supuestos los demás requisitos, de hecho sólo a la anciana le corresponde el privilegio de ser admitida en el orden de las viudas (la ancianidad empieza a los sesenta años). Fuera de la necesidad de limitar el número, parece que con la fijación de una edad mínima se buscaba también cierta garantía de fidelidad a la institución, como se desprende de los versículos que siguen. Sólo en la viuda anciana se veía la verdadera necesidad de que la comunidad cuidara de ella; para las más jóvenes se podía pensar en otras posibilidades (cf. infra). Mucho debieron contribuir a estas normas los fracasos y experiencias desagradables ya

341. K. WEIDINGER 71, nota 1.

vividas, de las cuales se habla en seguida y cuya repetición se quiere evitar radicalmente al establecer la ancianidad como condición.

Con respecto a la disposición de que la viuda haya sido «mujer de un solo marido» surge la pregunta de si se ha de entender en el sentido amplio que probablemente tiene la exigencia análoga hecha a los obispos y a los diáconos [342], o si se debe interpretar más estrictamente, como exigencia de que al perder a su marido no se haya vuelto a casar. Parece que este segundo caso es el que se aplica a las viudas. No hay razón, en todo caso, para pretender que la exigencia se debe interpretar aquí con los mismos criterios que en el caso de los ministros de la Iglesia ya que en cuestión matrimonial el hombre y la mujer estaban sujetos a leyes diferentes en el judaísmo [343]. Pero aun entendida en el sentido indicado, la exigencia de matrimonio único hecha a las candidatas permite tomar en consideración todavía dos posibilidades, de las cuales ninguna se impone como la única aceptable. En efecto, el requisito en cuestión podría estar dirigido a excluir una forma de poliandria que, desde luego ilegítima en sí, sutilmente había llegado a hacerse posible entre los judíos, desde el momento en que una separación por motivos triviales podía hacerse valer como legítima [344]. En este caso se tendría, con respecto a las viudas, lo mismo que se observa en la lista de virtudes de los obispos, presbíteros y diáconos, o sea, que un ideal común de vida cristiana, hasta cierto punto evidente, se elevó al rango de virtud específica, de requisito esencial de un estado. Esta interpretación corresponde bien al v. 10.

Una segunda posibilidad, que representaría un ideal más elevado, al cual no está obligada toda viuda cristiana, sería la exigencia de matrimonio único en el sentido de que la mujer, una vez muerto su (primero y único) marido, no se hubiera vuelto a casar [345]. En este caso, el paralelo de 5,9 no sería la

---

342. 1Tim 3,2.12; Tit 1,6; véase el comentario a 3,2.
343. Cf. STRACK - BILLERBECK III, 648.
344. STRACK - BILLERBECK, l.c.
345. Así lo entienden, entre otros, H.J. HOLTZMANN; A. KALSBACH 13s; J. FREUNDORFER.

norma de 3,2.12; Tit 1,6, sino un consejo de renunciar a un segundo matrimonio, tal como lo propone (si bien en un contexto escatológico muy distinto del presente) 1Cor 7,8s.39s. Sobre decir que la mentalidad del mundo antiguo en este aspecto no era unánime. El romano «aprecia en mucho la fidelidad de su mujer y confía en que, a su muerte, ella no se vuelva a casar; pudor y castidad son las cualidades que él exige a la viuda». Entre los griegos, en cambio, más realistas y conscientes de las razones de orden material, la regla general es un segundo matrimonio [346]. En Asia Menor se encuentra la exigencia de que la mujer no se case sino una sola vez, y al menos en los círculos cristianos era éste el ideal máximo [347].

Desde el momento del ingreso en el orden de las viudas se excluye por completo la posibilidad de un nuevo matrimonio (v. 11-12), al cual, parece, se renuncia por voto, ya que la pertenencia a la institución no tiene para sus miembros carácter transitorio; no se trata sólo de un establecimiento de asistencia social. De ahí también la idea de que, aun anteriormente, uno o varios matrimonios sucesivos (contraídos después de la muerte del primer marido) crean una situación incompatible con la condición de la «verdadera viuda». Un matrimonio único, y después de él la vida célibe, parece ser el ideal a que se tiende, ideal que en tiempo de las cartas pastorales no se impone a todos, sino que es característico de este estado consagrado [348].

Preciso es, en consecuencia, renunciar a dar una explicación absolutamente segura. En todo caso, la expresa recomendación de volverse a casar, hecha a las viudas jóvenes (v. 14), no permite tampoco concluir nada que lleve a comprender mejor la exigencia de un matrimonio único impuesta

---

346. Cf. además de la bibliografía, H. FUNKE, *Univira:* JbAC 8/9, 1965-1966, Münster 1967, 183-188; véanse también los argumentos de L. FRIEDLÄNDER - G. WISSOWA, en *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* I, Leipzig 1919, 312, nota 4.

347. Cf. también J.-B. FREY.

348. Acerca de la alta estima que en la Biblia se tiene de la decisión de guardar voluntariamente el estado de viudez, cf. Jdt 8,4s; 16,22; Lc 2,36s.

a las «verdaderas viudas», ya que aquella recomendación es en el caso dado fruto del sentido práctico de las cartas pastorales[349].

El v. 10 continúa la enumeración de las condiciones para 10
ingresar en el orden de las viudas. La buena fama, exigida también a los candidatos al episcopado (3,7), tiene en el caso de las viudas el sentido de una credencial de su fe práctica, e implica no sólo el aspecto negativo de conducta irreprochable, sino además el positivo de «ejercicio de las buenas obras». Los detalles que siguen precisan más la expresión: son un resumen de las condiciones de vida que se exigen a la «verdadera viuda». Y vistos de cerca, no contienen sino las virtudes que estas cartas esperan hallar en toda buena mujer cristiana. Se ve, pues, que el criterio para juzgar a una candidata a «verdadera viuda» no es otro que el ideal de cualquier mujer cristiana virtuosa[350], cuya «piedad» se ha demostrado en la práctica, y cuyo atavío son las buenas obras (2,10). Se pone de manifiesto una vez más el cristianismo práctico de las cartas pastorales, para las cuales no es posible ser cristiano sin mostrarse como tal, sin hacer práctica la fe en todas las circunstancias de la vida diaria. La viuda debe ser una buena cristiana, una cristiana ejemplar; no se puede menos de exigirle que se acredite con «buenas obras», como se exige también a la comunidad en cuanto tal[351], a las mujeres (2,10), sobre todo a las que poseen riquezas (6,18), y a los ministros eclesiásticos (Tit 2,7).

La forma de vida cristiana, las «buenas obras», consiste tanto en el fiel cumplimiento de los deberes diarios como en el ejercicio de obras extraordinarias de caridad. La mujer realiza su vocación y demuestra su «religiosidad» (2,10) en el cuidado de sus hijos. Quizá sea del caso incluir aquí también a los niños huérfanos, que juntamente con las viudas eran objeto predilecto de la caridad entre los primeros cristianos. Al ideal cristiano de entonces pertenece asimismo la hospitalidad (ha de ser virtud propia del obispo: 3,2); la puerta abierta a los extraños es una demostración de caridad cristiana. Otro tanto

349. Otra es la opinión de J. Jeremias
350. Cf. J. Müller - Bardoff 122.
351. Tit 2,14; 3,8.14.

se puede decir de la acción de lavar los pies, uno de los símbolos cristianos de caridad sin reservas para con los demás. La costumbre oriental de lavar los pies a todo el que entra en la casa, que en sí era oficio de un esclavo, la observan también los cristianos, ejercitándola personalmente con sus huéspedes en señal de caridad fraterna. Esta acción adquirió especial relieve a partir de Jn 13,14, y más tarde cristalizó en un rito litúrgico. Pero aquí se trata no sólo de un símbolo, sino de un servicio real que, como parte de la hospitalidad, se debe prestar a los hermanos en la fe («santos» = santificados, cristianos) y simboliza al mismo tiempo la caridad mutua incondicional y desinteresada. Tal ha de ser, pues, el género de caridad que distingue a la «verdadera viuda», de quien se espera además prontitud en ayudar a todo el que haya caído en necesidad; todos estos servicios se reúnen en las cartas pastorales en el concepto de «buenas obras» (cf. infra).

Surge ahora inevitablemente la cuestión de si el contenido de este versículo permite concluir que al orden de las viudas correspondía además un ministerio de caridad equiparable al de los diáconos[352]. Una cosa es, en todo caso, indiscutible, y es el hecho de que aquí se habla de la conducta de las viudas antes de su elección, y se propone una lista de requisitos que no permiten deducir nada concreto en relación con las tareas que efectivamente se les hayan podido confiar[353]. Sabido es que en las pastorales existe poca correspondencia entre las virtudes exigidas y las tareas propias de un cargo o de un estado[354], y esta circunstancia no se debe perder de vista aquí, en el caso de las viudas. Desde luego es obvio suponer que éstas una vez aceptadas seguirán ejercitando los mismos servicios que anteriormente las distinguían[355], pero el ministerio diaconal no se exige en ninguna parte, al menos expresamente, como obligación de su nuevo estado. Única indicación precisa en este sentido es la del v. 5, según el cual la oración incesante es el oficio propio de las viudas. Es más, un verdadero minis-

352. Tal es la opinión de J. Freundorfer 247.
353. J. Müller - Bardoff 122.
354. Cf. el comentario a 1Tim 3.
355. Cf. E. Schweizer 77.

terio de caridad como elemento esencial del orden de las viudas chocaría con la dificultad de que estas mujeres, ancianas como debían ser[356], no eran las personas indicadas para ejercitar tales servicios, que suponían considerable esfuerzo corporal[357].

En resumen, no se puede excluir en general cierta participación de las viudas en los servicios caritativos de la Iglesia, pero tampoco hay razón para presentar tal actividad como elemento esencial de su institución, porque el texto no ofrece ningún punto de apoyo, ni la afirmación básica del v. 5 contiene nada al respecto. Una relación inmediata entre el orden de las viudas y el ministerio de las diaconisas[358], y con mayor razón la identificación de estos dos estados, choca, pues, con graves dificultades.

Sigue una serie de criterios negativos de selección, que en **11**
gran parte repiten lo ya dicho. Así, en los versículos siguientes se vuelve más detenidamente al tema de la edad mínima (v. 9), justificando la correspondiente disposición con razones concretas, en vista de las cuales se insiste todavía con mayor fuerza en ella. En este punto no cabe excepciones: es preciso rechazar a toda viuda joven que solicite admisión. Se ve que se ha hecho necesario poner freno a la afluencia de mujeres que quieren ingresar al orden de las viudas, para evitar que la institución caiga en desprestigio o reciba más miembros de los que puede sostener. Se trata, en efecto, de una institución estable. Tal es el argumento a que ahora apela el autor. Una viuda joven es incapaz de saber si podrá y si querrá permanecer célibe por el resto de su vida. Bien puede ocurrirle que, por haber calculado mal y no haber tomado en cuenta la fuerza de la pasión, se arrepienta de haberse comprometido a perpetua viudez y exija de nuevo la libertad de volverse a casar. Sería ésta una exigencia contraria a Cristo, un pecado. La falta, desde luego, no está en que una viuda cualquiera se vuelva a casar, sino en que lo haga una «verdadera viuda». Hablar de cierta «aversión al matrimonio» a propósito de los

---

356. Cf. el comentario al v. 9.
357. Cf. J. Jeremias 32.
358. Rom 16,1s; cf. el comentario a 1Tim 3,11.

v. 11-12[359], es no comprender las pastorales, sobre todo teniendo en ellas pasajes como 1Tim 2,15; 4,3; 5,14.

12 La solicitud de admisión entre las viudas de la comunidad implica la voluntad de comprometerse solemnemente a la perpetua viudez y a pertenecer por toda la vida a la institución. Un nuevo matrimonio es, por consiguiente, una infidelidad, porque equivale a retractarse del compromiso adquirido. La fuerza de la expresión usada lleva a suponer que el ingreso en el orden de las viudas se equiparaba a un voto, o a una promesa equivalente, y era por lo mismo irrevocable. El compromiso se contraía directamente con Cristo, ya que las instancias de la pasión a un nuevo matrimonio se interpretan como protesta contra Cristo (v. 11). La infidelidad acarrea infamia; tales viudas incurren en «juicio». Esta debilidad e infidelidad es lo que se quiere evitar a la viuda con las normas presentes, con las cuales se trata también de impedir que la institución se desacredite por la repetición de tales casos. De ahí la necesidad de ser inflexible en cuanto a la edad mínima, porque es la única manera de poner término, salvo quizá algunas pocas excepciones, a las infidelidades ocasionadas por nuevos matrimonios.

Todo esto no es teoría, sino principios dictados por la experiencia. Por las disposiciones eclesiásticas de tiempos posteriores se puede comprobar que ni aun con normas como las contenidas en las cartas pastorales fue posible suprimir todos los fracasos en este terreno. A manera de ejemplo, y al mismo tiempo como contribución a un mejor entendimiento de los v. 11-12, citamos el pasaje correspondiente de la llamada *Didaskalia Siríaca* (siglo III), que contiene las más amplias y minuciosas recomendaciones relacionadas con la ordenación del estamento de las viudas. Por aquella época se habían impuesto ya cambios considerables; así, por ejemplo, la edad mínima se había rebajado a cincuenta años, se reprobaba un segundo matrimonio como tal, y la desconfianza hacia las viudas jóvenes no es tan absoluta y global como aquí en estas cartas. En el capítulo XIV se lee: «Para el estado de las viudas debéis pre-

359. H. FUNKE, JbAC 8/9, 186, nota 28.

sentar a las que no sean menores de cincuenta años, para que así su edad ofrezca cierta garantía de que tales mujeres no piensan ya en casarse con dos hombres. Porque si incluís a alguna joven en el número de las viudas, y ésta, a causa de su juventud, no soporta su viudez y se vuelve a casar, es causa de deshonra para la viudez y tendrá que dar cuenta a Dios de dos cosas: de haberse casado dos veces y de que, habiendo prometido guardar viudez para honra de Dios, tomó marido y abandonó su estado. Si, en cambio, hay alguna joven que, después de vivir corto tiempo con su marido, lo perdió por la muerte, o por cualquier otro motivo se separó de él, y quiere permanecer sola, participando en el honor de la viudez, ella será objeto de la bendición de Dios»[360]. Mucho de lo que en 1Tim 5 apenas se insinúa, aparece aquí dicho explícitamente.

Pero aunque las viudas jóvenes permanezcan fieles a su 13
compromiso, en este estado están siempre expuestas a especiales peligros que de él derivan. Inactividad, ociosidad, es el primero de ellos. Los cuidados de la comunidad descargan a tales mujeres de sus propias preocupaciones, siendo esto ocasión para que dispongan de no poco tiempo libre. En vez de emplear este tiempo en la oración, como está previsto para el orden de las viudas (v. 5), se acostumbran a detenerse demasiado en las casas particulares. Se ha querido interpretar este «ir de casa en casa» como alusivo a alguna actividad o tarea específica de las viudas (análoga o relacionada con las del v. 10), y la advertencia aquí dada, como reprobación de los abusos que se presentaban al respecto. Esto supondría que a las viudas estaba confiada la misión de visitar las casas de la comunidad con fines caritativos. Pero con esto caemos de nuevo en una hipótesis gratuita, de la cual no se puede concluir gran cosa, porque presupone de todas maneras las actividades de caridad como propias del orden de las viudas, lo que es muy inseguro (único punto de apoyo sería el v. 10), si no inverosímil[361]. Se puede afirmar, en consecuencia, que el ir de casa en casa, de que habla este versículo, no representa una

360. H. ACHELIS y F. FLEMMING, *Die syrische Didaskalia*, Leipzig 1904, 74s.

361. Cf. el comentario al v. 10.

atribución específica de las viudas, sino que, posiblemente, es ya una desviación[362].

Sea cual sea la interpretación que se dé a estas visitas en las casas, el pasaje sienta como norma la ineptitud de toda mujer joven para formar parte del orden de las viudas, porque se tiene la seguridad de que tarde o temprano prevalecerá la inclinación de pasar el tiempo en habladurías inútiles y des-
14 tructoras, de las cuales se seguirían daños para la comunidad (incluso a los ojos de los extraños). Por eso el maestro eclesiástico y autor de las cartas pastorales prefiere ver a las viudas dedicadas a otras ocupaciones: la crianza y educación de los hijos y el cuidado de su casa. Es aquí donde él ve el camino normal, por donde, según la voluntad de Dios, será conducida la mujer a la salvación[363].

Otro rasgo típico del concepto que las pastorales tienen de la vida cristiana, como también de su actitud frente al ideal de un ascetismo severo[364], es aquí la ausencia de toda insinuación a las viudas en el sentido de que esperen con paciencia, dedicadas entre tanto a prepararse mejor, llegar a la edad «canónica» para ingresar a la institución; en pocas palabras y con gran sentido práctico se les recomienda («yo quiero») que se casen de nuevo. Para el autor es ésta la única solución aconsejable en el caso de una mujer que, siendo todavía joven, ha quedado viuda. Lo que se aconseja, más aún, lo que se establece como regla para la realización de la vida cristiana, no es lo extraordinario, sino lo común y corriente.

Lo que orienta toda la sección relativa a las viudas jóvenes es precisamente este fin práctico de atraer la atención hacia el camino «normal» como al más seguro en el caso dado. Cae, por tanto, completamente fuera de la perspectiva del texto toda afirmación tendiente a demostrar que el autor considera aquí «de más valor» el matrimonio que la viudez célibe[365]. No son éstas las preocupaciones del autor. Su único propósito

---

362. Así opinan también J. Müller - Bardoff 123; A. Kalsbach 14; véase también 2Tim 3,6 y E. Riggenbach.

363. Véase el comentario a 1Tim 2,15.

364. Cf. el comentario a 1Tim 4,3-9.

365. Opinión de W.A. Schulze 291.

es dar directivas concretas, que sirvan de guía práctica a los grupos y estados que componen la Iglesia. Por las mismas razones tampoco se puede hablar aquí de una explícita polémica antignóstica en cuestión matrimonial (cf. 4,3). No se trata de un juicio acerca del matrimonio y de su verdadero sentido, sino de una regla práctica destinada a proteger el orden de las viudas y a aquellos para quienes, sin tales precauciones, este estado podría convertirse en un peligro. Esto no impide admitir, desde luego, que en la recomendación incondicional del matrimonio se da expresión a un concepto del mundo totalmente contrario al de los gnósticos, como lo es el de las pastorales, y que las normas e instrucciones inspiradas en tal concepto representan el mejor baluarte contra las doctrinas y usos gnósticos.

También esta norma de vida cristiana es parte de la «burguesía cristiana» de las pastorales [366]. A cada paso se reconoce de nuevo esta actitud del autor y de su ambiente sin prejuicios frente al mundo y a la realidad, una y otra vez se repite la invitación imparcial a procurar la realización de la fe, de la «piedad» [367], obedeciendo a la «sana doctrina» mediante una vida ejemplar encauzada por senderos comunes, a vivir la fe como corresponde a tiempos tranquilos, a circunstancias normales. Como criterio básico se puede tomar (igual que en el pasaje anterior) la buena fama entre los no cristianos, la ausencia de todo cuanto pudiera dar lugar a críticas malévolas [368].

Textos como 5,14 no se pueden explicar debidamente sino partiendo de esta orientación práctica que distingue el cristianismo de las pastorales. Pero, como se dijo ya, tales normas tienen implícitamente por objeto contribuir a cerrar el paso a la herejía. De nuevo se aduce aquí como motivo principal la impresión que la moral y el orden cristianos causan en «los de fuera», lo que para el autor tiene el sentido no tanto de propaganda activa, cuanto de protección de la «doctrina» contra la blasfemia [369], que aquí (como en Tit 2,8) proviene

366. Cf. el excursus correspondiente, después de 1Tim 2,2.
367. Cf. el excursus que sigue a 1Tim 4,8.
368. Cf. el comentario a 1Tim 2,2.15; 3,2ss.
369. Cf. 1Tim 3,7; 6,1; Tit 2,5.

del «adversario». A éste se debe quitar toda ocasión de justificar su actitud con la mala conducta de los cristianos; el autor, en cambio, ofrece en la inmoralidad de los herejes un argumento fácil con qué rebatir sus doctrinas (por ejemplo 4,1-3.7). La identidad del «adversario» es preciso discutirla a la luz del v. 15.

15 No es seguro que en este versículo se hable todavía de las viudas, ni que el «adversario» del v. 14 sean precisamente los herejes; por eso tampoco se puede afirmar sin más ni más que el fracaso de las viudas jóvenes que, a pesar de haber ingresado en el orden de las viudas se volvieron a casar, se señale en el v. 15 como un paso hacia la herejía[370]. El verbo ἐκτρέφεσθαι (volverse atrás) no se puede considerar — a juzgar por 1,6 y 2Tim 4,4 — como término técnico para designar el paso a la herejía. Más indicado parece suponer que, usada ahora la expresión en sentido general, en el v. 14*b* se alude indeterminadamente a los enemigos de la fe, y en el v. 15 — también en general — a una desviación que «ya» se hace sentir. Esta falta de precisión es en parte consecuencia del carácter ficticio con que se quiere despertar y sostener la idea de que, así se trate de instrucciones muy generales, la situación a que se refieren es bien concreta.

El autor puede en esta forma, como se ve por 2Tim 3,1ss, hablar de creciente infidelidad, de hostilidad y apostasía, términos que implican alusión, al menos indirecta, a la herejía (2Tim 3,6). Igual que en aquel pasaje, la instrucción, sin perder su carácter general, piensa también aquí en la herejía, pero su propósito es ante todo estimular y llamar la atención hacia todo cuanto constituya peligro. La hostilidad hacia la comunidad y la apostasía entre los cristianos son fenómenos que causan alarma y deben, en consecuencia, movilizar todas las fuerzas disponibles. Con esto, sin embargo, no se discute que el caso de las viudas extraviadas sea lo primero que se tome en cuenta al hablar de apostasía, ya que de hecho su infidelidad (según el v. 12) reviste tal carácter. Pero una relación directa entre hostilidad de los herejes y apostasía de las viudas jóvenes

370. H.W. BARTSCH 134.

cae fuera del contexto, tanto más que el nuevo matrimonio de las viudas nada tiene de común con las teorías gnósticas, completamente adversas al matrimonio.

Una vez más se hace valer el principio establecido en los 16
v. 4.8, aplicado ahora a un caso distinto. Que la mujer fiel de que se habla sea una viuda o (lo que parece más probable) una cristiana cualquiera, poco importa para el sentido mismo de la afirmación. La regla dada aquí nos muestra la costumbre vigente entre los primeros cristianos, de que mujeres pudientes recibían en su casa una o varias viudas necesitadas y cuidaban de su sostenimiento. En esto no debe cambiar nada. Deben continuar velando por ellas, ya que a la asistencia directa de la Iglesia se han de anteponer en todo caso las posibilidades de ayuda de los particulares. Tales viudas no se pueden considerar (según el v. 5) como «verdaderas viudas», porque no están desamparadas. La asistencia de la comunidad es exclusivamente para las que carecen de todo otro recurso; el cuidado de las demás sería una carga injusta para la Iglesia, que se vería así llevada a malgastar los pocos recursos con que cuenta para el sostenimiento de las «verdaderas viudas». En consecuencia, el orden de las viudas está reservado sólo a las desamparadas, y no se debe admitir a aquellas a quienes sus familias o benefactores pretenden «transferir» a la Iglesia. La norma tiene aquí, como en los v. 4 y 8, el carácter de un llamamiento dirigido no a las viudas para prohibirles el traslado, sino a las personas competentes y a quienes tienen obligación de asistir a las viudas; a éstos se les prohibe descargarse de su propia obligación so pretexto de que la Iglesia cuenta con una organización propia para atender a tales personas.

Partiendo de la extraña interpretación que da al concepto de «viudas»[371], F.C. Synge pretende que a los recién convertidos se prohíbe aquí gravar a la Iglesia con el cuidado de las mujeres de su propia familia, de las cuales son responsables en el momento de su conversión[372].

La instrucción acerca de las viudas termina, pues, sin indicar

---

371. Véase el excursus *Las viudas*, después de 1Tim 5,3.
372. Acerca de todo el pasaje véase también M.J. v. d. Hoogt.

cuáles fueron las razones que movieron a instituir el orden de las viudas, ni cuáles son las tareas propias de las mujeres que a tal orden pertenecen. En la interpretación aquí propuesta hemos hecho caso omiso de los extensos y minuciosos análisis que Bartsch[373] hace de las disposiciones de 1Tim 5,1-16 relativas al orden de las viudas; la omisión se debe al carácter enteramente hipotético de tales análisis y a que, pese al derroche de erudición, los resultados son de poca importancia para la exégesis.

Acerca de los presbíteros 5,17-22

[17] *Los presbíteros que ejerzan bien la presidencia, deben recibir honor doble, sobre todo los que trabajan en la palabra y en la enseñanza.* [18] *Pues dice la Escritura: Al buey que trilla no le pongas bozal, y también: El obrero tiene derecho a su salario.* [19] *Contra un presbítero no admitas una querella que no esté garantizada por dos o tres testigos.* [20] *A los que persisten en pecar, corrígelos públicamente, para que los demás experimenten con ello el debido temor.* [21] *En la presencia de Dios y Cristo Jesús y de los ángeles sus elegidos, te encargo solemnemente que observes estas normas, sin prejuicio, no haciendo nada con parcialidad.* [22] *No te precipites en imponer las manos a nadie, ni te hagas responsable de pecados ajenos; consérvate puro.*

17 A las normas relativas a las viudas siguen ahora algunas instrucciones cuyo objeto es el cargo de los presbíteros o «ancianos»[374]. De acuerdo con lo dicho allí, en este versículo se habla de aquellos miembros del colegio de los ancianos que son obispos, ya que su función administrativa («la presidencia») y su solicitud por la predicación de la palabra coincide con

373. BARTSCH 112-143; especialmente 136-139.

374. Sobre este cargo y sus relaciones con el de los obispos, véase el excursus *Los ministros de la Iglesia: obispo, presbítero, diácono,* números 2 y 3, después de 1Tim 3,7.

las atribuciones del obispo[375]. Se ve cómo las funciones administrativas y las actividades docentes no se excluyen entre sí, sino que pueden, por el contrario, complementarse. El tipo ideal del obispo presbítero se realiza cuando una misma persona cumple estas dos clases de actividades con éxito y generosidad. Como para las viudas (5,3), el autor exige también para los presbíteros el debido honor.

Él sabe bien que no todos los ministros de la Iglesia cumplen sus deberes con igual solicitud, pues unos demuestran gran celo, otros menos. Por eso establece que tanto el honor como la remuneración (a ambas cosas tienen derecho indiscutible) se distribuyan según la calidad del trabajo. La expresión «honor (τιμή) doble» ofrece dificultad. Si se toma en cuenta el v. 18 no se puede menos de entender el término en el doble sentido de honor y de remuneración. En el v. 18, en efecto, se reconoce a los predicadores eclesiásticos el derecho a recibir el sustento de la comunidad, y esto lleva a suponer que aquí no se habla tan sólo del honor. Así, pues, al término «τιμή» se debe dar aquí —a diferencia de 5,3 y 6,1 —el sentido técnico de honorario, remuneración, pero incluye al mismo tiempo el debido honor y respeto que se ha de tener a los presbíteros y a su ministerio[376].

Pero, ¿qué significa «doble»? La exigencia del autor podría ser la de «honor desde un doble punto de vista», o sea, el reconocimiento del honor y méritos a que el presbítero tiene derecho tanto por su edad como por su ministerio[377]. En este caso, la duplicación del «honor» significaría el reconocimiento de las funciones y de las ventajas a ellas inherentes. Pero la expresión podría también llevar a pensar en la concesión de una «doble ración», en un honorario que equivalga al doble del de los demás presbíteros[378]. H.W. Bartsch pretende poder sostener que el salario de una viuda era la medida de unidad para «fijar la remuneración de los demás empleados de la co-

375. Cf. 1Tim 3,2.5; Tit 1,9.
376. Cf. C. SPICQ, *Si quis episcopatum desiderat* 319.
377. O. MICHEL 98, nota 46; A. KALSBACH 15.
378. DIBELIUS - CONZELMANN; H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt* 123.

munidad»[379]. Según él, 5,17 se referiría inmediatamente a 5,4[380], para establecer que al presbítero se dé una remuneración equivalente al doble del salario de una viuda. Esta hipótesis fue propuesta ya antes por F. Chr. Baur[381], pero se puede calificar de infundada. Por lo demás, es muy dudoso que el texto pretenda ocuparse aquí expresamente de una reglamentación de honorarios, fijando cifras y condiciones al respecto. Resulta difícil interpretar este «doble» en sentido estrictamente matemático[382], sobre todo al referirse al término τιμή, concepto ambiguo que, si no excluye el aspecto económico, seguramente se refiere ante todo al honor y la estima. La norma exige sencillamente el debido aprecio para el presbítero que cumple bien su deber, aprecio que, desde luego, se debe demostrar también mediante una conveniente remuneración. Pero su intención no es la de fijar la cantidad que corresponde a tal remuneración.

18 La obligación de las comunidades de sostener a sus pastores es para todos evidente e, igual que Pablo en 1Cor 9,9, se presenta aquí como el verdadero sentido de la prescripción del Deuteronomio (25,4) acerca del buey que trilla. La fórmula «dice la Escritura» se refiere únicamente a esta cita del Deuteronomio[383], y no a las palabras de Jesús (Lc 10,7) recordadas a continuación para reforzar el argumento, porque el designar tales palabras como afirmación de la Escritura llevaría a suponer que en la Iglesia se conocía ya una «Sagrada Escritura» cristiana, distinta del Antiguo Testamento (en este caso el Evangelio de Lucas o alguna colección de discursos de Jesús), suposición que entre fines del siglo I y principios del II, época de las cartas pastorales, sería un anacronismo. Palabra de la Escritura es para el autor solamente el texto de Dt 25,4, al cual se añade sin embargo un dicho que, según Lc 10,7, Jesús empleó también en el mismo sentido[384].

---

379. H.W. Bartsch 93 y passim; cf. también J. Jeremias, *Zur Datierung der Pastoralbriefe.*

380. Cf. el comentario correspondiente.

381. F. Chr. Baur 129.

382. Así opina también J. Freundorfer; cf. K. Weidinger 71s.

383. Cf. K.Th. Schäfer, *Einleitung* 150.

384. Cf. además J.S. MacArthur; Lindeboom.

Las reglas que siguen buscan poner freno a tendencias malsanas, tanto de la comunidad como de los presbíteros. Siendo jefes de las Iglesias, los presbíteros están más que nadie expuestos a la crítica. Propios y extraños tienen los ojos puestos en ellos para juzgar su manera de proceder y para criticarlos. Podría presentarse un doble peligro: de una parte, denuncias y cargos injustos, y de otra delitos de los propios presbíteros, cometidos a la sombra de la autoridad inherente a su cargo; contra los cargos injustos se los debe proteger, pero sus delitos no deben quedar sin sanción. **19**

Contra la acusación ligera o maliciosa de intrigantes o gentes de mala fe, que no faltan en ninguna comunidad, se establece la regla de que, conforme al derecho del Antiguo Testamento (Dt 19,15), no se atienda ninguna queja contra un presbítero sino cuando, apoyada por el testimonio de varias personas, se considere que tiene algún fundamento. Se evitará así el dar lugar a algún proceso judicial, que por el solo hecho de haberse llevado a cabo desacredita al presbítero en cuestión, cuando después de todo no ha sido sino víctima de una calumnia. Las cartas pastorales dan mucha importancia al buen nombre de los ministros eclesiásticos. De ahí esta norma, que les concede cierta inmunidad.

20 El v. 20 es continuación inmediata del v. 19 y se refiere igualmente a los presbíteros, en este caso a los que hayan cometido algún delito, y al juicio a que se los debe someter (no se trata en general de los fieles que por algún motivo se hagan culpables)[385]. Mas para llegar a tal juicio es necesario investigar antes todas las circunstancias del caso[386]. La norma del v. 19 no sólo no excluye, sino, por el contrario, exige que cuando realmente haya motivo para sancionar a un presbítero, no se encubra ni se disimule nada. A quien haya cometido un delito se le debe demostrar su culpabilidad y se lo debe reprender en presencia de la comunidad. Del proceso justo y desapasionado contra los presbíteros culpables es dado esperar, como efecto,

385. H.W. BARTSCH 99 opina —contra el tenor del texto— que aquí se habla de la potestad judicial de los presbíteros sobre la comunidad, demostrable por disposiciones eclesiásticas más tardías.

386. Véase también el comentario al v. 22.

mayor precaución y cierto temor por parte de «los demás»; esta expresión alude quizá a todos los cristianos presentes, pero probablemente se refiere a los restantes miembros del colegio presbiteral.

Como se ve, el cuidado de la disciplina eclesiástica tiene sus esperanzas. San Agustín, refiriéndose a nuestro texto, hace *ver la inmensa dificultad que existe en trasladar* a la *práctica* estas normas, al parecer tan sencillas: «¿Cómo proceder en el caso tan frecuente de alguien que por ser castigado se va a perder, mientras otro, en cambio, se pierde por haberse dejado de castigar al primero? Confieso que en estas cosas cometo errores a diario, y a veces no sé en qué forma debo dar cumplimiento a los siguientes textos de la Escritura...» [387]. «Cuántos motivos de temor en todo esto... qué inquietud, qué oscuridad
21 se apodera del alma en tales casos» [388]. También el autor de las cartas pastorales deja ver que tiene conciencia de la responsabilidad que incumbe a la autoridad eclesiástica en relación con el ejercicio de su poder judicial, y por eso insiste en la imparcialidad y encarece que se juzgue con justicia. El v. 21, que se refiere a lo dicho anteriormente, le da fuerza excepcional mediante expresiones severas: ante el tribunal de Dios deberá el jefe de la comunidad dar cuenta de su proceder para con las personas y los diversos estados que componen la Iglesia.

22 Continuando las exigencias anteriores, se prescribe luego una medida preventiva, tendiente a evitar fracasos entre los presbíteros y sus penosas consecuencias: no imponer las manos sino después de madura prueba (cf. 3,6.10), y sólo a hombres de quienes, hasta donde es humanamente posible, se pueda tener la seguridad de que llenan las condiciones que su cargo exige. Si, por no obrar así, se llega a caídas e infidelidades en el ejercicio del ministerio, quien impuso las manos se hace también culpable (de «pecados ajenos») por haber obrado precipitadamente en elegir candidatos y destinarlos para el cargo.

No se puede desconocer, sin embargo, que el v. 22 ha sido objeto de fuertes discusiones. Contrariamente a la explicación

---

387. Cita a continuación, ante todo, 1Tim 5,20, y luego Mt 18,15; 1Cor 4,5; Mt 7,1/Lc 6,37 y Rom 14,4.

388. AGUSTÍN, *Ep 95,* 3.

que acabamos de dar, gran número de comentaristas refieren la imposición de las manos no a la ordenación sino a la aceptación de los catecúmenos, e incluso, más recientemente, a la reconciliación penitencial. La imposición de las manos sería en este caso el rito de perdón de los pecados y de reincorporación de herejes o pecadores arrepentidos a la Iglesia. El argumento principal en favor de tal interpretación se saca del texto mismo: se considera que quizá desde el v. 20, pero con seguridad desde el v. 21, la carta no habla ya más de los presbíteros, sino de la disciplina penitencial de la Iglesia en general. En tal caso, es lógico que el v. 22 no se refiera ya al traspaso de un ministerio, sino al rito penitencial[389].

Pese al número e importancia de los comentaristas citados, preciso es reconocer que ni la inesperada interrupción en el hilo del pensamiento después del v. 19 (o del v. 20) ni el supuesto cambio de tema entre los v. 17-19 y los v. 20-22 se basan en razones suficientes, y que, por el contrario, se requiere hacer cierta violencia al texto para suponer un paso tan brusco del tema de los presbíteros al de la penitencia. De nuestra parte creemos más razonable interpretar todo el pasaje (v. 17-22) como relativo a los presbíteros, pues esta posición es la que se apoya en mejores argumentos. El paso del singular en el v. 19 al plural en el v. 20[390] no se puede considerar — sobre todo después del cambio contrario, del plural al singular, entre los v. 17 y 19 — como circunstancia que lleve a pensar necesariamente en un cambio de tema. Por el contrario, el cambio se puede ilustrar con argumentos positivos[391], observando que el participio ἁμαρτάνοντας (los que persisten en pecar) no introduce en absoluto un nuevo tema, sino que se refiere a una parte de los presbíteros antes mencionados.

---

389. Es la interpretación que, con ligeras variantes, defienden entre otros G. BORNKAMM, ThWb v, 666 nota 93; H. VON CAMPENHAUSEN, *Polykarp* 235, nota 156; id., *Kirchliches Amt* 160s; P. GALTIER, primero en RSR 3 (1912), 448-460, y luego en RSR 39 (1951) 317-320; H.W. BARTSCH 101s; H.J. HOLTZMANN, comentario a este pasaje; W. LOCK; B.S. EASTON; DIBELIUS - CONZELMANN («interpretación más probable»); G. HOLTZ.

390. G. BORNKAMM, ThWb v, 666, nota 93.

391. Como lo hace N. ADLER, *Die Handauflegung im NT bereits ein Bussritus?*

No sin razón N. Adler llama además la atención sobre la «tendencia descendente» del pasaje: después de los presbíteros buenos, íntegros (v. 17), se ocupa de los presbíteros que son objeto de críticas, sospechosos, de dudosa reputación (v. 19), para hablar en tercer lugar de los presbíteros que han cometido algún delito (v. 20)[392]. Se pone así de manifiesto una relación de continuidad entre los versículos en cuestión, que excluye el pretendido cambio de pensamiento. Se podría aún agregar, para reforzar este argumento, que ya en el v. 17 se caracteriza a los presbíteros mediante participios, con los cuales se los clasifica en las diversas categorías, según el orden descendente antes mencionado. No es, pues, justo aducir el contexto del pasaje v. 17-22 como argumento contra la interpretación que aquí hemos dado del v. 22 y de la imposición de manos.

Pero el argumento principal en favor de nuestra interpretación se desprende de dos hechos: la imposición de manos como rito penitencial no se puede demostrar con seguridad hasta el siglo III, y, además, las pastorales conocen ya este gesto en otros pasajes clara y exclusivamente como rito de ordenación[393]. Es cierto que con esta interpretación se tiene en el v. 22 prácticamente una repetición de la norma preventiva dada ya en 1Tim 3,6.10; mas esto no es ningún argumento en contra, sobre todo tratándose aquí, como es de todos admitido, de la elaboración y adaptación de un conjunto de reglas ya existente[394].

En conclusión, el v. 22 establece con razón la norma de que tratándose de la ordenación se proceda con cautela, porque de otra suerte el que ordena comparte la culpabilidad de los errores de aquellos presbíteros que, ordenados a la ligera, no están a la altura de su cargo. Típico de la parenesis de las cartas pastorales es el presentar como motivo de celo, a un

---

392. Cf. también N. ADLER, LThK 4, 1960, 1345.

393. 1Tim 4,14; 2Tim 1,6.

394. Como defensores de la explicación aquí propuesta se pueden mencionar, además de N. ADLER (o.c.), a J. BEHM, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig 1911, 53-39; E. LOHSE, *Die Ordination im Spätjudentum und im NT*, 1951, 88; W. DOSKOCIL, *Der Bann in der Urkirche*, Munich 1958, 90-93; A. SCHLATTER; J. JEREMIAS; W. MICHAELIS; H. SCHLIER; C. SPICQ; J.B. BELSER; J. FREUNDORFER (G.D. KILPATRICK se ocupa de un problema a que da lugar la versión latina de este versículo en Tertuliano).

mismo nivel con la solicitud por una disciplina floreciente y el orden en todos los aspectos de la Iglesia, la amenaza de hacerse personalmente culpable. La negligencia y falta de celo del ministro (aquí el destinatario ficticio) en el desempeño de su cargo acarrean perjuicio no sólo a la «casa de Dios», sino al propio ministro, dado que los desaciertos y sus consecuencias son una grave amenaza para él mismo ante el tribunal de Dios (cf. v. 21).

Un consejo «personal»; advertencia en atención al juicio final 5,23-25

[23] *Deja ya de beber sólo agua; toma también un poco de vino a causa de tu estómago y de tus frecuentes achaques.*
[24] *Hay algunos cuyos pecados están al descubierto aun antes de ser sometidos a juicio; otros, en cambio, son descubiertos después.* [25] *Lo mismo pasa con las obras: las buenas están al descubierto; las otras no pueden quedar ocultas.*

El consejo que aquí se intercala no es fácil de conectar, 23
en cuanto al sentido, con lo anterior. Quizá se trata de una especie de salvedad a la frase del v. 22: «consérvate puro». El versículo contiene, en todo caso, un rechazo decidido de toda ascesis rigurosa. El celo en materia de privaciones personales debe, según estas palabras, ceder ante la conservación y robustecimiento de la salud. En este pensamiento se manifiesta una vez más, de cuerpo entero, la mentalidad del autor, incapaz de mostrar la menor simpatía por una ascesis agotadora. Todo esfuerzo de índole ascética debe hacerse con medida, con reflexión. El ideal de las pastorales no son las actitudes extremas, sino lo que se puede sostener, lo reconocido, lo practicable por la generosidad. Esta exhortación a gustar moderadamente el vino está redactada conforme al estilo de las cartas, en forma de consejo inspirado en el interés personal hacia el destinatario ficticio. Aunque no se pueda afirmar con seguridad, quizá sea del caso relacionar este versículo con

4,3-5 e interpretarlo en consecuencia, es decir, como reprobación indirecta de las prohibiciones ascéticas de los gnósticos en materia de alimentos y bebidas. No contiene, en todo caso, alusión directa. La advertencia se puede explicar suficientemente por la sola ética de las cartas pastorales [395].

24-25 Sin conexión evidente con lo anterior, sigue una advertencia, o, más bien, una observación, que abarca los v. 24 y 25. En sí, no es imposible relacionarla con el v. 22 [396], y entenderla entonces en esta forma: al imponer las manos en la ordenación se debe proceder con mucha cautela, porque ni los pecados ni las buenas cualidades o virtudes del hombre se pueden reconocer a primera vista en cada caso, pero se puede tener la seguridad de que tarde o temprano se harán patentes. En la elección para el ministerio eclesiástico, el responsable no puede, en consecuencia, guiarse por la primera impresión, sino que debe examinarlo todo detenidamente, para que más tarde no tenga que arrepentirse del error cometido.

Aceptada esta interpretación surge, sin embargo, la dificultad de que el v. 23 aparece excesivamente aislado y podría decirse que disuena en esta parte de la carta. Es ésta, por lo demás, la impresión que deja la serie de dichos parenéticos que se leen a partir del v. 22*c*, en los cuales parece se enuncian simplemente una tras otra exhortaciones, amenazas y promesas independientes, sin que el sentido de las unas esté condicionado por el de las demás. Por eso resulta inútil tratar de descubrir unidad de pensamiento entre ellas; los numerosos esfuerzos que se han hecho por reconstruir un contexto lógico entre estas diversas frases adolecen de igual incertidumbre [397]. Si se acepta la opinión de ver aquí simplemente una serie de dichos parenéticos, el v. 24 se puede entender como advertencia de carácter general, reforzada con la amenaza del juicio futuro, según la cual el cristiano debe guardarse de juzgar sólo por lo que aparece a primera vista, tanto en relación consigo mismo como en relación con los demás. Se exige seriedad en el es-

---

395. Cf. el excursus *Burguesía cristiana*, después de 1Tim 2,2.

396. Cf. por ejemplo, A. SCHLATTER; J. JEREMIAS; J. FREUNDORFER.

397. Véase, por ejemplo, la interpretación de H.J. HOLTZMANN y de los autores por él citados.

fuerzo por realizar la vida cristiana, porque llegará el día en que se hará patente a todos lo que cada cual hizo o dejó de hacer. El v. 25 repite en forma de antítesis lo dicho en el v. 24: con las buenas obras sucede exactamente lo mismo que con los pecados, pues ni una sola de ellas quedará para siempre oculta. La doble afirmación busca excitar a un esfuerzo serio, y al mismo tiempo a tener confianza. El hombre no puede permitirse pecados ocultos ni tiene motivo para temer que sus buenas obras se pierdan en el olvido. Pecados y buenas obras quedarán al descubierto en el «juicio».

Así, pues, parece que efectivamente a partir del v. 22*c* se abandona el tema de los presbíteros para ceder el lugar a una serie de cortas recomendaciones, mientras, como se dijo anteriormente[398], razones intrínsecas exigen sostener la unidad de tema desde el v. 17 hasta el v. 22*b* (los presbíteros). El asunto, completamente nuevo, que se va a tratar en seguida (instrucciones a los esclavos) permitió en este lugar algunas sentencias parenéticas, sugeridas por la encarecida recomendación del v. 22*ab*, pero cuyo contenido no guarda estrecha relación con ella.

Comportamiento de los esclavos
6,1-2

1 *Los que son esclavos bajo el yugo, tengan a sus amos por dignos de todo respeto, para que no se desacredite el nombre de Dios y la doctrina.* 2 *Los que tienen amos creyentes, no deben tenerlos en menos, so pretexto de que son hermanos; todo lo contrario, sírvanlos mejor aún precisamente porque los que se benefician de sus servicios son creyentes y hermanos queridos. Éstas deben ser tus enseñanzas y exhortaciones.*

Con las instrucciones a los esclavos cristianos, hechas en el estilo de los catálogos de deberes familiares, se pone término al conjunto de normas de organización de la Iglesia iniciado en 5,3. Como en los v. 3 y 17, τιμή (honor, «respeto») es el

398. Cf. el comentario a los v. 20.22.

término escogido para indicar la actitud que se exige hacia una determinada categoría de personas (en este caso no un estado eclesiástico, sino un grupo social). Y es preciso llamar la atención desde ahora sobre este rasgo característico de las normas que las pastorales dan a los esclavos [399]: hablan sólo de las obligaciones de los esclavos para con sus amos, no de los deberes de éstos para con sus esclavos, como lo hacen otros textos del Nuevo Testamento en que se toca el tema de los esclavos [400].

El problema de los esclavos.

Para comprender las afirmaciones de la Biblia en relación con los esclavos que abrazaron la fe cristiana, es indispensable no perder de vista que la posición de la Iglesia antigua frente a la esclavitud se debe analizar y comprender a la luz de las circunstancias históricas de aquella época. Parece, concretamente, según se puede deducir de los escritos del Nuevo Testamento y de los primeros autores cristianos, que las relaciones de los esclavos con los libres en el seno de las comunidades cristianas fueron frecuentemente ocasión de dificultades [401].

Pero la esclavitud en sí, que representaba un elemento esencial en la estructura de la antigua organización social, nunca llegó a convertirse en problema. Generalmente se consideró como fenómeno natural, como situación normal en la cual la fe cristiana debía practicarse igual que en cualquier otro estado. Así se explica también la forma tan natural en que este pasaje trata el asunto.

A los esclavos, que debían constituir la parte más numerosa de las primitivas comunidades cristianas (cf. 1Cor 1,26-28), se les exige cumplir con toda solicitud su oficio de esclavos. La idea de la liberación social y de la igualdad de condiciones no surgió en el mismo momento en que se anunció por primera

399. Véase también Tit 2,9s.

400. Ef 6,5-9; Col 3,22-4,1; igual que aquí, también 1Pe 2,18-21.

401. Véase material e interpretación al respecto en H.W. Bartsch, 144-159.

vez el mensaje cristiano[402]. Una revolución social (incluso lenta) caía por completo no sólo fuera de las posibilidades de la primitiva Iglesia, sino sencillamente fuera de sus propósitos. No se podía esperar que el cristianismo fuera a condenar en aquella época la posesión de esclavos siendo así que nadie la tenía por injusta; en esta materia los primeros cristianos pensaban igual que sus contemporáneos, no como pensamos hoy día. En ningún pasaje del Nuevo Testamento se encuentra un rechazo de la esclavitud como institución, pero sí la censura de malos amos y de malos esclavos. En este texto de 1Tim 6,1s se habla de dos clases de esclavos cristianos: unos que sirven a un amo pagano, y otros que sirven a un amo cristiano; se exhorta a cada grupo con motivos diferentes.

Precisamente el hecho de que hubiera cristianos dueños de esclavos, y de que esto se considerara como situación normal, no como abuso, es el dato que mejor muestra cuál era la posición de la Iglesia antigua ante el orden social establecido. Si un hombre pudiente, cuya fortuna comprendía entre otras cosas la posesión de cierto número de esclavos, se convertía a la fe cristiana, en ningún caso se le imponía la liberación de sus esclavos, ni él personalmente se sentía obligado por el Evangelio a dar este paso. Pero incluso los mismos esclavos consideraban su condición como algo natural, según se ve por el hecho de que el maestro cristiano que compuso las pastorales, o, mejor dicho, la porción de la Iglesia que él representa, pudo dirigir a los esclavos una instrucción como la presente, en la cual su condición se acepta sin reparos y se los exhorta a ser buenos esclavos. La situación de estos hombres, es cierto, no se presenta como una situación ideal, pues «son esclavos bajo el yugo» pero esta desigualdad y desventaja no interesa por entonces directamente a la predicación cristiana, sino en cuanto es una situación en la cual se debe también practicar la fe.

El «yugo» bajo el cual viven los esclavos significa, en todo 1
caso, según se dijo antes, su suerte y su humillación, y la dura

402. Cf. 1Cor 7,20-24; Flm.

carga que tal servicio implica. Esta interpretación es más obvia que la suposición de que con la figura del yugo se quiera describir la condición del cristiano en general, en forma semejante a *1Clem* 16,17, que (por alusión a Mt 11,29) habla del «yugo de la gracia de Cristo»[403]. Esto, desde luego, en nada desmiente el hecho de que aquí, tratándose de una instrucción eclesiástica y de una carta a jefes de comunidades cristianas, se habla sólo de los esclavos cristianos, no de los esclavos en general.

Así, pues, los esclavos cristianos están obligados a respetar a sus amos paganos, a sujetarse a ellos. Deben ser esclavos ejemplares, respetando la superioridad de sus amos, o, en otras palabras, dando pruebas de buena conducta dentro de la situación social en que viven. El motivo que se aduce, como se puede esperar de las cartas pastorales, es el efecto que tal conducta produce en «los de fuera». Una razón teológica de tal sumisión y de la permanencia en el estado social en que los esclavos se hallaban en el momento de ser llamados a la fe, no cuenta aquí para nada; en las cartas de Pablo esta omisión sería inconcebible[404]. En las pastorales todo el interés está en hacer que se dé testimonio de un cristianismo aceptable, atractivo, que no escandalice en nada ni disguste a nadie, un cristianismo como el que se puede mostrar a los paganos sometiéndose al orden establecido.

Lo que aquí se expresa en términos negativos («para que no se desacredite el nombre de Dios y la doctrina»), se encuentra formulado positivamente en Tit 2,10: «para que en todo (los esclavos) den lustre a la doctrina de Dios, nuestro Salvador». Los cristianos se deben caracterizar siempre, según las pastorales, por una conducta mesurada, ejemplar, conforme al deseo de toda persona honesta, no por actitudes severas, extremas, rebeldes. Se da lustre a la «doctrina» cristiana, cuando un cristiano cumple bien su oficio de esclavo; el mal esclavo desacredita el nombre de Dios. No se toma siquiera en cuenta el caso del amo perverso, injusto, cruel. Falta asimismo una

---

403. H.W. BARTSCH 150.
404. Cf. H.W. BARTSCH 174ss.

exhortación correspondiente que señale la conducta del amo para con los esclavos[405], que cabría bien dentro del contexto general, ya que no se trata aquí específicamente de procurar la sumisión de los esclavos, sino de que el cristiano viva su fe y de que la doctrina se afiance en todos los estados.

Para la sujeción de los esclavos cristianos a los amos cris- 2
tianos se aduce una razón más particular, que deja entrever una de las grandes dificultades surgidas en el seno de la Iglesia antigua. Parece, en efecto, que ya por entonces no faltaron quienes, basados en la igualdad de todos los cristianos en la fe y en la condición de hermanos, empezaron a desconocer la diferencia entre amo y esclavo, cuando uno y otro eran cristianos. Dada la estructura social, esto debió llevar a graves conflictos, que repercutían en la marcha misma de la comunidad. Pero tal actitud no se aprueba; por el contrario —se insiste aquí—, la condición cristiana del amo es el mayor motivo para que el esclavo le sirva mejor. El servicio a un amo cristiano se considera evidentemente como ventaja y estímulo, y para ello no se aduce otra razón que la misma condición cristiana de tales amos («hermanos», «creyentes»). La intención del autor es quizá la de hacer comprender que los amos cristianos son más dignos de honor, precisamente por ser cristianos, y que el servicio a ellos es de más valor y, por tanto, obliga más. También aquí se habla sólo de los esclavos y de su deber; se supone que el amo es correcto y buen cristiano, y que está suficientemente instruido sobre sus propias obligaciones. Lo que se nos ofrece es exclusivamente una instrucción a los esclavos, como una contribución más a regular la práctica del cristianismo en el terreno de la vida común y corriente, inspirada en motivos también comunes.

Todo este conjunto de normas, destinadas a promover el orden en la Iglesia, termina con una exhortación a transmitir a los demás las instrucciones dadas[406].

---

405. Cf. Ef 6,9; Col 4,1.
406. Sobre esta cuestión, véase también K. WEIDINGER 72s.

6. *Exhortaciones diversas*
6,3-21

Evitar el orgullo y huir de la codicia
6,3-10

[3] *Los que propagan otras enseñanzas y no prestan atención a las palabras saludables de nuestro Señor Jesucristo ni a la doctrina acorde con la piedad,* [4] *son orgullosos, no saben nada, sino que se dedican morbosamente a disquisiciones y juegos de palabras, que a su vez dan lugar a envidia, riñas, palabras injuriosas, sospechas malignas* [5] *y altercados sin cuento, como corresponde a gente de mentalidad atrofiada, desprovista de la verdad, que toma la piedad por negocio.* [6] *Sí, buen negocio es la piedad; pero con tal que cada uno proceda con sobriedad.* [7] *Porque, al venir al mundo, nada trajimos y nada podemos sacar de él.* [8] *Así que, teniendo alimento y vestido, con éstos nos contentaremos.* [9] *Pues los que intentan enriquecerse, caen por ello mismo en tentación y trampa, o sea en múltiples afanes locos y nocivos, que hunden a la humanidad en ruina y perdición.* [10] *Porque la raíz de todos los males es la afición al dinero, y por el afán de conseguirlo, algunos se desviaron de la fe y atormentaron su alma con incontables sufrimientos.*

Los v. 3-5 constituyen después de 1,3-7 y 4,1-11 el tercer pasaje relativo a los herejes, cuya existencia desató en gran parte como reacción aquel movimiento de defensa y organización interna que orienta las cartas pastorales. La herejía tiene, pues, para el ambiente general de las cartas, mucha más importancia de la que a primera vista dan a suponer los ataques directos a la misma (cf. introducción 2, *c)*. Esto explica la vehemencia con que la combaten y condenan. La sección presente recuerda de cerca por su contenido y dicción la de 1,3-7.

3 El autor se sirve en gran parte de una terminología polémica corriente, con la cual presenta al adversario como perdido en

una maraña de fantasías inconsistentes, ridículas y peligrosas. Pero este método de degradar las doctrinas del adversario se refuerza aquí con un procedimiento característico de las pastorales: el recurso a un punto capital que también los herejes están obligados a respetar, a saber, las «palabras saludables» de Jesucristo [407], entendiendo por tal no algunas *logia* aisladas, sino la totalidad del mensaje cristiano. Ellas son «la doctrina acorde con la piedad» [408], son el máximo criterio de verdad, y representan el extremo opuesto a las fantasías insanas e impías de los falsos maestros. La seguridad con que se apela aquí a la palabra auténtica del Señor, a la enseñanza segura y piadosa de la Iglesia, ha quedado, desde entonces, como elemento central de la lucha contra la herejía. Herejes son los que «propagan otras enseñanzas (ἑτεροδιδασκαλεῖν)», apartándose de estas palabras y de esta doctrina, y van, en consecuencia, por caminos utópicos.

Tal extravío bien merece el nombre de ceguera e ignorancia, 4
porque sus víctimas son gentes que podrían estar en posesión de la verdad. Pero su error tiene inmediatas consecuencias destructoras, porque lleva consigo la discordia, la envidia, la división, las suspicacias y otros pecados semejantes contra la caridad fraterna y la paz en la comunidad [409]. De ahí que la herejía aparezca siempre acompañada de perversidad y sea esencialmente inferior a la verdad. También es ésta una idea característica de la polémica antiherética, así en los primeros años como en los siglos posteriores. En ella cristaliza la seguridad que se tiene de que la falta de unidad en la fe no es para la Iglesia problema teórico, simple diversidad de opiniones, sino algo decisivo para su vida misma. La unidad en la doctrina es según las pastorales elemento esencial para la unidad de la Iglesia (cf. N. Brox).

Esta sombría descripción de los herejes se continúa en la 5
presentación que se hace de ellos como de extraviados men-

---

407. Cf. excursus correspondiente a 1Tim 1,10.

408. Cf. el excursus correspondiente a 1Tim 4,8; véase sin embargo la opinión de F. Tillmann en el comentario a 1Tim 6,6.

409. A. Vögtle 13; sobre el origen y relación mutua de tales conceptos, cf id. 218-222.

tales y privados de la verdad. Por rutinario que parezca, el juicio no podría ser más severo y rotundo. Punto culminante es el cargo de que se enriquecen deshonestamente, aunque no se indican las razones precisas en que tal cargo se basa; a fin de cuentas es muy poco lo que en todo el pasaje se dice sobre los procedimientos concretos a que acuden los herejes. De todos modos, también en otros pasajes se les echa en cara el convertir la religión en negocio personal (Tit 1,11). Con datos concretos al respecto, cuya historicidad, sin embargo, no nos es dado confirmar, se les hace el mismo reproche en el siglo II[410]. Es evidentemente uno de los argumentos tradicionales en la lucha antiherética, en la cual se culpa a los herejes de aprovecharse vilmente de su predicación y del ansia de redención que manifiestan los hombres para obtener sórdidas ganancias.

6 Este último cargo da lugar a una digresión sobre la avaricia y el ansia de lucro. En los v. 6-10 el tema es precisamente la sobriedad, cualidad inseparable de la «piedad» en el sentido de las cartas pastorales[411], y polo opuesto a la avidez de riquezas de que dan prueba los herejes. Se recuerdan al respecto axiomas y sentencias como las que conoce la ética popular, que hace de esta cuestión tema predilecto[412]. Tomada aisladamente, podría decirse que esta sección procede de pluma estoica. Típico es sobre todo el término αὐταρκεία («sobriedad»).

La conexión con lo anterior se reconoce en que la costumbre de los herejes de convertir la religión en fuente de lucro, reprobada en el v. 5, sirve al autor, enfocada en otro sentido, de base para su argumentación. En efecto, la piedad (en cuanto concepto que resume el cristianismo práctico), desde que no se inspire en la avaricia sino se una a la sobriedad, es en sí inagotable fuente de riquezas. La riqueza que deriva de la piedad se ha de entender en el sentido de 4,8, y significa aquello a que el hombre puede aspirar como a tesoro imperecedero, al cual puede darse el nombre de «vida presente y futura» y nada tiene que ver con la posesión de bienes materiales. El

---

410. Por ejemplo en Ireneo, *Haer.* I 4,3; 13,3; cf. II 31,3; 32,4.

411. Cf. el excursus *La piedad,* correspondiente a 1Tim 4,8, p. 531ss.

412. A. Vögtle 177; cf. Dibelius-Conzelmann en el comentario a este pasaje.

método práctico para conseguir este provecho y ganancia de la piedad se indica en las sentencias que siguen. Así, pues, a partir del v. 6 no se habla ya del enriquecimiento material (de los herejes), sino propiamente de la actitud del cristiano frente al dinero y los bienes de este mundo (cf. también los v. 17-19).

Este nuevo rumbo en el pensamiento del autor, que pasa a hablar de la actitud general del cristiano, no se realiza, según F. Tillmann sino a partir del v. 9 [413]. Su interpretación de conjunto merece especial mención. Para él, la εὐσέβεια no es en todo el pasaje (ya desde el v. 3) la piedad del cristiano como tal, sino la piedad ministerial, la que debe regir la actividad de todo el que por vocación trabaja en la Iglesia. El pasaje comprendido entre los v. 3-8 significaría entonces: la piedad que da pruebas de eficacia en la enseñanza se puede considerar efectivamente como fuente de ingresos [414], pero sólo en cuanto de ella se puede deducir lo necesario para vivir, es decir, a condición de que lo exigido por el trabajo se compagine con la sobriedad y no se dé lugar a abusos que redunden en enriquecimiento personal. A pesar de algunos indicios que esta interpretación podría aducir en su favor, la explicación dada en nuestro comentario es la más aceptada y la más verosímil, ya que ni el texto ofrece punto de apoyo al significado especial que se pretende dar a εὐσέβεια («piedad»), ni la idea que de ahí resulta, de carácter conciliador, corresponde al estilo de la polémica antiherética, que es aquí el tema dominante.

Motivo para esta actitud de renuncia y sobriedad frente a 7
la riqueza y bienes terrenos es una consideración corriente en la Biblia [415], no menos que en la literatura extrabíblica. La obsesión de riquezas implica siempre un aprecio excesivo de los bienes materiales, cuyo encanto seductor desaparece por completo ante la realidad de la muerte, único criterio decisivo. La actitud del cristiano se debe, pues, guiar por esta prudente consideración. El autor de las cartas pastorales domina el lenguaje de la instrucción moral de su ambiente, lenguaje que,

413. F. Tillmann 133-136.
414. V. 6; cf. 5,17s.
415. Cf. Job 1,21; Lc 12,20; Mt 6,19.

por lo demás, en nada desdice de la parenesis cristiana; por eso en más de una instrucción o advertencia suya resulta inútil buscar la motivación específicamente cristiana. Evidentemente, sus instrucciones encajan bien en el contexto de las cartas y de él reciben su pleno sentido; pero el lado práctico, racional de sus ideas se deja notar a cada paso. El pensamiento de que nada se trae al mundo y nada se puede llevar de él es tan frecuente y difundido, que sería exagerado pretender ver a toda costa en 1Tim 6,7 una cita de Policarpo *A los filipenses* 4,1 [416].

8 El dicho del v. 8 es de carácter muy semejante al anterior; es, incluso, un poco más general en su norma práctica de vida, que debe ser el criterio de toda actividad. Es, para decirlo de una vez, la manera corriente de hablar, la que usan también los filósofos estoicos, y no se puede identificar sin más ni más por ejemplo con Mt 6,25. El pensamiento de las cartas pastorales se contenta aquí plenamente con poner en claro que la verdad de tales expresiones es reconocida por todos, y la toma como base para mostrar el ideal cristiano.

9 Digna de atención es la argumentación en que se funda la renuncia a las riquezas exigida al cristiano. No se encuentra el mejor indicio de la aversión al mundo y a la materia que distingue a los herejes. También aquí, argumentando con motivos puramente racionales, el autor no halla razón más grave para urgir la sobriedad y frugalidad que la debilidad humana, la cual crea todo género de complicaciones al hombre codicioso y termina por hacerlo fracasar definitivamente. El ansia de dinero es «tentación y trampa», porque señala un camino erróneo. Las riquezas no conducen a la felicidad que se busca, sino a ulteriores deseos insensatos. La verdadera ganancia para la vida presente y futura (4,8) se encuentra por ese camino que aquí se recomienda, el de la sobriedad [417]. De otra manera,
10 el resultado es «la ruina y perdición», ya que la fuerza de la codicia es grande: ella es raíz de todos los males, como se afirma «con base en un dicho de la época» (J. Jeremias), del

---

416. Véase la introducción, p. 27ss.
417. Véase también el comentario a los v. 17-19.

cual se tienen numerosos testimonios[418], y hace difícil ver en este texto, igual que en el caso anterior, una cita de Policarpo, *A los filipenses* 4,1[419].

Precisado por el contexto y el refrán recordado, el amor al dinero aparece como raíz de todos los males, no la única, pero sí la principal. En prueba de ello, el autor se remite a la experiencia en el seno mismo de la Iglesia: ya se ha visto cómo en «algunos» esta codicia suplantó a la fe, con la cual es incompatible. Llevados de la pasión, estos hombres se privaron de lo mejor que tenían y «atormentaron su alma con incontables sufrimientos», ya que — tal es el sentido — el amor al dinero es causa de desengaños para los que con él buscan la felicidad y los precipita en la desgracia. Si la piedad promete bienes inefables ya para la vida presente (4,8), también desde ahora se hace palpable la desdicha que acarrean los malos deseos: la apostasía de la fe y la afición al dinero se convierten en tormento para quienes han caído en ellas. Las riquezas, o simplemente el afán de poseerlas, se señalan como peligro innegable para la fe. Los v. 17-19 vuelven al mismo tema en otra forma[420].

Solemne exhortación a la fidelidad
6,11-16

11 *Pero tu, hombre de Dios, huye de estas cosas; corre tras la justicia, la piedad, la fe, el amor, la paciencia, la mansedumbre.* 12 *Combate el buen combate de la fe, conquista la vida eterna, para la que fuiste llamado y que confesaste en una buena profesión ante muchos testigos.* 13 *Y ahora, ante Dios que da vida a todos los seres, y Cristo Jesús, que dio testimonio en su buena profesión bajo Poncio Pilato, te encargo* 14 *que guardes el mandato, sin mancha ni reproche, hasta la manifestación de nuestro Señor Jesucristo;* 15 *manifestación que a su*

418. Cf. H. ALMQUIST, *Plutarch und das NT*, Upsala 1946, 126; DIBELIUS - CONZELMANN.

419. Cf. introducción, p. 27ss.

420. Cf. en la bibliografía S.F. BYINGTON; H. RÖNSCH.

debido tiempo mostrará el bienaventurado y único soberano, el rey de los reyes y Señor de los señores, 16 *el único poseedor de la inmortalidad, que habita una luz inaccesible, a quien ningún hombre vio ni puede ver. A él, honor e imperio eterno. Amén.*

Desde el v. 11 es difícil descubrir un plan en esta parte final de la carta. Los v. 11-16 dan la impresión de ser un incómodo paréntesis entre los v. 10 y 17ss, o bien los v. 17-19 se deben considerar como complemento a los v. 6-10, añadido con poca pericia. Sea lo que fuere, los v. 11-16 ofrecen un fragmento parenético sin conexión con lo anterior ni con lo que sigue. En una cosa están de acuerdo los intérpretes: en que el autor se vale aquí —como antes en repetidas ocasiones— de material tradicional reducido ya a fórmulas, fundiéndolo con exhortaciones personales. Objeto de controversia es, en cambio, hasta dónde llega el elemento tomado de la tradición y si esta exhortación se debe interpretar como parenesis bautismal o como parenesis relativa a la ordenación. La primera ha sido la opinión dominante, pero recientemente E. Käsemann [421] ha aportado nuevos puntos de apoyo a la segunda interpretación. Nuestro comentario se adhiere en lo esencial a los resultados de su estudio, sobre todo al tener en cuenta que las razones en contra, reunidas entre tanto por la crítica [422], se han demostrado inconsistentes en el análisis que E. Käsemann hace de las interpretaciones anteriores.

Primer punto en claro es que el intento de organizar en otro orden los diversos fragmentos que componen esta parte final de la carta, para fijar así a los versículos discutidos un sitio en que encajen más armoniosa y lógicamente, no ha llevado a resultados satisfactorios. Hay que partir indiscutiblemente del orden existente. Además, se puede dar por seguro que los v. 11-16, tal como se leen en la carta, no son composición del autor, sino que transmiten una parenesis tomada íntegramente de otra parte; son, para hablar exactamente, un

421. E. KÄSEMANN, *Das Formular.*
422. Por ejemplo, E. SCHWEIZER, nota 324.

formulario en el cual se resumen las obligaciones que derivan de la ordenación. No sólo determinadas fórmulas, sino el texto en su totalidad es material transmitido y contiene una parenesis completa. Se destaca claramente por la dicción y el tono patético. Según E. Käsemann, se trata de la exhortación al ordenando con que, pronunciada por éste la profesión de fe y aceptado el ministerio, se cerraba el rito de la ordenación[423]. Se reproduce aquí literalmente para recordar al destinatario los compromisos entonces adquiridos. Este carácter de parenesis de ordenación (y no de parenesis bautismal) se apoya, además de los argumentos que resultan de la exégesis misma, especialmente en el hecho de que en esta parte de la carta sólo el recuerdo de las obligaciones contraídas en la ordenación se puede decir que tiene sentido obvio. No es una exhortación general a todos los cristianos, sino una instancia a los ministros eclesiásticos, representados en Timoteo, a que cumplan los deberes de su cargo.

La expresión «huye de estas cosas» sirve de transición al 11
nuevo tema, en forma global e imprecisa. No se refiere, pues, exclusivamente al amor al dinero, de que se acaba de hablar, sino a todas las instrucciones impartidas. El epíteto «hombre de Dios» (también en 2Tim 3,17) puede ser simplemente expresión copiada del AT[424], pero se encuentra también en el judaísmo helenístico con el sentido de «dotado de espíritu (πνευματικός)»[425] y parece servía para designar a los hombres en general, no sólo a los «hombres de Dios»[426]. Aquí, en todo caso, se ve que se aplica a Timoteo en cuanto ministro de la Iglesia, y expresa concretamente la idea de que el ordenado lleva en sí y transmite a los demás el Espíritu[427]. La interpretación según la cual el atributo «hombre de Dios» designa al hombre que con su conducta moral demuestra su pertenencia a Dios[428]

423. E. Käsemann 267.
424. Por ejemplo, 1Sam 2,27; Dt 33,1; Sal 90,1.
425. E. Käsemann 268.
426. Dibelius - Conzelmann, comentario al pasaje correspondiente.
427. Cf. C. Spicq, *Les épîtres pastorales* 194.
428. H. Windisch, *Paulus und Christus*, Leipzig 1934, 115s.

parece demasiado débil, ya que no hace justicia al origen ni a la fuerza de la expresión dentro del contexto.

Apelando a un catálogo de virtudes, el autor urge la obligación de esforzarse y de dar pruebas de eficacia («corre tras»). La enumeración de las virtudes no parece guiarse por lo que es objeto de ellas (Dios, el prójimo, uno mismo) [429], sino que se debe interpretar tomando por punto de partida el pensamiento propio de las cartas pastorales y de su tradición. Muestran el esfuerzo por establecer «la necesidad de una actitud de vida íntegramente cristiana» [430]. «Justicia» es aquí la vida bien ordenada [431], no, en sentido paulino, la justicia recibida como don de Dios, de la cual se habla también en Tit 3,5-7. La «piedad» equivale, una vez más, a todo lo que implica la práctica de la vida cristiana según la mente de las cartas pastorales [432]. La «fe» aparece de nuevo en el mismo rango que las otras virtudes (cf. 1,5).

Cuando después del «amor», que desde luego no podía faltar en la lista, se mencionan también la «paciencia» y la «mansedumbre», no parece del todo seguro — tratándose de la reproducción de un catálogo común de virtudes — que se haya de ver aquí una alusión concreta y explícita a la situación de lucha con los herejes, en la cual estas virtudes también tienen su importancia (2Tim 2,24-26), aun prescindiendo de que el estilo de la polémica antiherética de las cartas pastorales no se guíe precisamente por la paciencia y la mansedumbre [433]. Sin embargo, no se puede negar absolutamente la posibilidad de tal alusión. De todas maneras, en estas últimas virtudes es precisamente donde se muestra la ética específicamente cristiana de la lista de virtudes de 6,11 [434], ética que contrasta radicalmente con la que revelan las listas que se pueden tomar como punto de comparación en la diatriba de los filósofos. Por lo demás, para apreciar el v. 11 es necesario analizarlo dentro de un mismo contexto con el v. 12.

429. Así opina, entre otros, R. WEPPELMANN 420.
430. A. VÖGTLE 170s. 431. Como en 2Tim 2,22; 3,16.
432. Cf. el excursus correspondiente a 1Tim 4,8.
433. Cf. introducción p. 48ss.
434. Cf. A. VÖGTLE 170-178.

Con la expresiva figura del combate, la parenesis hace presente que para vivir la fe es necesario luchar, y que la «vida eterna» no se concede a quienes viven en la ociosidad, sino que es preciso conquistarla. El esfuerzo que se exige no será inútil, dada la previa vocación de Dios, y es deber impuesto por la solemne profesión hecha «ante muchos testigos», a la cual no se puede ser infiel. «Buena» es esta profesión, porque es la ortodoxa, la auténtica (H.J. Holtzmann). A Timoteo se le propoque aquí como modelo la figura de Pablo, el cual «ha guardado la fe» y «combatido el buen combate» (2Tim 4,7). 12

Se discute cuál sea la solemne profesión a que se alude. Tres posibilidades pueden tomarse en cuenta: el bautismo, la ordenación o un proceso ocasionado por alguna persecución. La última solución parece ser exigida por el paralelismo con el v. 13 (cf. infra). Con todo, la alusión al bautismo es la más comúnmente aceptada y la que indudablemente cuenta con mejores argumentos. En efecto, los v. 11-12 contienen una exhortación bautismal, ya que el recuerdo de la vida eterna como meta final de la vocación, la lista de virtudes y el llamamiento general a vivir la fe son simplemente los elementos de una parenesis bautismal y no contienen nada que hagan pensar en una parenesis de ordenación. Además, el poner de relieve la vocación a la fe en cuanto tal se compagina mejor con el bautismo que con la ordenación. Con ello apenas puede ponerse en duda que los v. 11-12 se refieran al bautismo.

Pero esta suposición da lugar a dificultades, particularmente con el v. 13, y en general con todo lo que sigue hasta el final del v. 16, en que no se sostiene la alusión al bautismo, sino que se habla exclusivamente de la ordenación. La primera dificultad es la de establecer una clara conexión la profesión de fe de Timoteo y la de Cristo «bajo Poncio Pilato»; Timoteo formula una profesión de fe bautismal y Cristo declara ante el tribunal de Pilato. Se llegó así a la hipótesis de que Timoteo había sido llevado ya una vez a juicio por causa de la fe y de que en tal ocasión hizo profesión de ella ante el juez, a semejanza de Cristo[435]. Averiguar a qué episodio concreto quiso

435. Así opina ante todo G. BALDENSPERGER.

referirse el autor sería cuestión superflua, tratándose aquí de una carta pseudónima. Por lo demás, aceptado el carácter tradicional de todo este pasaje, el pronombre «tú» tienen en toda la exhortación sentido genérico, no individual; debe tratarse, pues, de la situación normal de toda profesión de fe.

Se impone, en consecuencia, considerar desde otro punto de vista la correspondencia entre aquel o aquellos a quienes se dirige el autor y Jesucristo «ante Poncio Pilato», correspondencia exigida por la expresión «una buena profesión», que aparece en los términos contrapuestos (no hay necesidad de extender el paralelismo a los elementos «bajo Poncio Pilato» y «ante muchos testigos» [436]. E. Käsemann [437] cree ver la relación recíproca como una antítesis frente «al mundo hostil»; en este caso, la confesión debería interpretarse a partir del v. 12 y referirse muy probablemente a la ordenación: el jefe de la comunidad está, por su oficio, comprometido en lucha incesante y expuesto de continuo a sufrir (cf. 2Tim), de suerte que su profesión, o sea, el ejercicio de su ministerio, bien puede compararse con la profesión de Cristo, perseguido y rodeado de enemigos. Preciso es añadir, además, que en un escrito pastoral como es esta carta, al autor le debe interesar más evocar el recuerdo de la profesión hecha en la ordenación que la profesión bautismal. Si, por último, se toman en cuenta textos como 2Tim 2,2 y 1Tim 4,14, resulta obvio relacionar la expresión «ante muchos testigos» con la situación aneja al rito de la ordenación.

Salta, pues, a la vista una incongruencia: los v. 11-12, analizados independientemente, sólo desde el punto de vista del contenido y de los términos usados, e incluso por su relación con la «profesión» de que habla el v. 13 (cf. infra), tienen el carácter de parenesis bautismal; pero desde el momento en que se incluyen en el contexto de todo el pasaje (v. 11-16), no tienen sentido si no se entienden como exhortación relativa a la ordenación. La solución no puede ser otra sino que la fórmula de una parenesis bautismal pasó a ser parte de una

---

436. Cf. el comentario al v. 13.
437. E. Käsemann 264.

parenesis de ordenación[438], dentro de la cual, es cierto, no se encuentra en su sitio propio, pero tampoco disuena como base de una exhortación en que se encarece el cumplimiento de las obligaciones contraídas con la Iglesia. Es curioso, pero en todo caso un hecho, que precisamente las parenesis de las pastorales a los jefes de comunidades no se distinguen por un lenguaje propio ni por ideas relacionadas exclusivamente con el tema[439]. La «profesión» es, pues, dentro del contexto de esta parenesis, la profesión hecha en la ordenación, aunque, por lo que toca al texto de los v. 11-12, se trata primitivamente de una profesión bautismal. La profesión hecha el día de la ordenación se trae de nuevo a la memoria del ministro, para que no olvide que se trata de un compromiso contraído para toda la vida[440].

El formulario de la parenesis se sirve de una fórmula de 13
profesión de fe más antigua que el formulario mismo, ya que «el contexto no la exige, o al menos no la exige en los términos que tiene» (Dibelius-Conzelmann); esto se ve sobre todo en la mención de Poncio Pilato, que, con toda probabilidad, sólo encajó ulteriormente en el contexto, gracias al paralelismo establecido con el v. 12 (cf. infra). Se trata de una fórmula que consta de dos miembros (Dios y Jesucristo; cf. 2Tim 4,1), fórmula que pertenece[441] al estrato más antiguo de la cristología de las pastorales, o sea, a aquel en que se habla de una doble existencia de Cristo («cristología de exaltación»)[442]. En los v. 13-16 se toman como punto de partida dos formas de existencia de «Cristo Jesús hombre» (2,5): la terrena, que tuvo su punto culminante en el solemne testimonio ante Poncio Pilato, y la sobrenatural, gloriosa, de la cual vendrá (v. 14) en su (primera y única) epifanía o «manifestación»; pero esta epifanía (aquí como en 2Tim 4,1) no se realiza en virtud de la omnipotencia de Cristo; es Dios quien toma la iniciativa[443].

---

438. E. KÄSEMANN 267. 439. Cf. el comentario a 3,1-13.

440. Respecto del v. 12 puede verse además en la bibliografía H.W. FULFORD: comparación con EURÍPIDES, *Alcestes* 648.

441. Igual que en 1Tim 2,5; 2Tim 2,8.

442. Cf. el excursus correspondiente a 1Tim 3,16.

443. Cf. H. WINDISCH, *Zur Christologie* 219s.

De Dios se hace mención en cuanto creador, pero en un principio no se establece clara diferencia entre una primera y una segunda acción creadora (en sentido de creación y redención); ambas son una misma cosa. Por eso tampoco se puede entender esta fórmula como si en la primera parte se atribuyera la creación a Dios y en la segunda la redención a Cristo, designando la pasión como el testimonio dado por Cristo (véase, por ejemplo, H. Turner). Es de notar, además, que el verbo μαρτυρεῖν (dar testimonio) no tiene todavía el significado alusivo al martirio que adquirirá más tarde[444]. Se trata de un testimonio oral de Jesús (no del testimonio de su pasión cruenta), según se puede determinar con plena seguridad por el perturbador complemento ὁμολογίαν (confesión, profesión, testimonio).

Pero se puede ver que este complemento, «buena profesión (de fe)» se introdujo ya en la antigua fórmula parenética, con el fin de lograr o de hacer más claro el paralelismo que se buscaba establecer con el v. 12. En el marco de una parenesis dirigida a los jefes de comunidades, o de una parenesis de ordenación de uso permanente, el punto de comparación entre el predicador eclesiástico y Jesucristo no puede ser otro que la profesión o testimonio de la verdad rendido con fidelidad, valor y en medio de circunstancias hostiles. Un testimonio de esta índole lo dio ya «Cristo Jesús hombre» (2,5), con quien por tanto se puede y se debe comparar el maestro y heraldo eclesiástico.

Con la mención de Poncio Pilato se crea el ambiente propio del estado de persecución, que es elemento nuevo en esta parenesis, ya que este nombre es desde un principio inseparable de la pasión y muerte de Jesús en la cruz. En el símbolo de la fe no entró, pues, simplemente como dato cronológico. Rendir esta «buena profesión (de fe)» en situaciones de peligro, desafiando graves amenazas, como en otro tiempo Cristo, es el deber de todo ministro de la Iglesia; tal será, ampliamente, el tema de la segunda carta a Timoteo.

Queda entonces por hacer notar que se debe traducir «bajo

---

444. Cf. N. Brox, *Zeuge und Märtyrer*, Munich 1961, 32-35.

Poncio Pilato», no «ante Poncio Pilato», porque el griego ἐπί no se puede reducir en este pasaje a la simple categoría de sinónimo de ἐνώπιον («ante muchos testigos», v. 12; «ante Dios y ...Cristo Jesús», v. 13). Igualmente sería inexacto querer establecer paralelo entre «muchos testigos» y Poncio Pilato como indicación del tribunal ante el cual se rindió o se ha de rendir testimonio [445]. El lenguaje de los primeros autores cristianos muestra, por su parte, que el ἐπί antepuesto al nombre de Pilato se entiende en el sentido de «bajo», no de «ante, en presencia de» [446]. Pero en casi todos estos casos se habla de la pasión en general, observación que vale también para 1Tim 6,13. Siendo así, no se puede argumentar tomando por punto de partida las palabras mismas pronunciadas por Jesús ante el tribunal de Pilato, o su contenido (casi como si se tratara de una alusión directa a Jn 18,37) [447].

Así, pues, la intención del v. 13 es, teniendo presentes los v. 12 y 14, inculcar al jefe de comunidad y predicador eclesiástico su misión, en términos tales que no le sea posible perder de vista la obligación contraída con el Dios viviente, autor de todo ser, y con Jesucristo. Para ello se sirve el autor de una antigua profesión de fe, dándole la forma de una súplica encarecida. Pero al mismo tiempo señala a Jesús como tipo y modelo del predicador perseguido y obligado a rendir testimonio (en otros pasajes el modelo es Pablo), enriqueciendo así la parenesis con un motivo de incomparable valor. El ministro de la Iglesia, comprometido a anunciar la verdad, tiene en «Cristo Jesús hombre», perseguido, acusado y sentenciado a muerte, el modelo y el consuelo para su propia difícil situación.

Se expresa ahora el objeto del mandato contenido en el **14**
v. 13 («yo encargo»). También este versículo es parte del formulario parenético, pues lo generalmente aceptado para los v. 15-16 vale igualmente para el v. 14, que «forma estrecha relación con el v. 15 por el contenido y la solemnidad del

---

445. Cf. C.H. Turner 271.

446. Por ejemplo, Ignacio de Antioquía, *A los tralianos* 9,1; *A los esmirniotas* 1,2; Justino, *Apología* i, 13,3; *Diálogo con Trifón* 30,3.

447. M. Meinertz, comentario a este pasaje; E. Käsemann 263s.

lenguaje»[448]. Para toda explicación ulterior es necesario precisar antes el sentido del término «mandato (ἐντολή)». Por el contexto no es posible entenderlo en general como nueva ley, vale decir, como «todo lo que abarca la fe y la moral cristianas»[449]. Significa directamente la misión confiada al jefe de comunidad[450], a la cual el ministro se obligó por el compromiso contraído en la ordenación. Pero no se ha de entender simplemente como concepto abstracto, sino más bien como algo material, concreto (sobre todo en atención a 6,20)[451]. El «mandato» es todo lo confiado a Timoteo, todo lo entregado a él para conservar y transmitir, y que él debe administrar con fidelidad y autoridad. De una administración tal depende casi todo para la Iglesia de las cartas pastorales. Siendo éste el sentido, el «mandato» no se puede considerar como concepto paralelo o sinónimo del «carisma» del ministro eclesiástico[452], porque indica la misión misma y su cumplimiento eficaz, en tanto que el «carisma» designa la disposición que Dios ha concedido a alguien para un ministerio; esto, desde luego, no quiere decir que los dos conceptos no guarden estrecha relación y sean prácticamente inseparables en la parenesis a los jefes de comunidades, e igualmente importantes para comprender el ministerio mismo.

La expresión «sin mancha ni reproche» se refiere al «mandato» (no al destinatario). La garantía de la integridad e incolumidad de la predicación no puede ser otra —como a cada paso lo repiten las pastorales— que el desempeño irreprochable y digno por parte del jefe de comunidad.

El plazo «hasta la manifestación...» no se puede considerar, en la época y dentro de la orientación teológica de las cartas pastorales, como expresión que indique la seguridad o la esperanza de un fin próximo, sino como indicación general de la perspectiva en que se desarrolla la actividad de la Iglesia[453].

448. E. Käsemann 266.
449. R. Weppelmann 420s.
450. G. Schrenk, ThWb ii (1935) 552; E. Käsemann 266.
451. Cf. Dibelius - Conzelmann.
452. 1Tim 4,14; 2Tim 1,6; cf. J. Roloff 262.
453. Cf. introducción, p. 65ss.

La parusía sucederá «a su tiempo oportuno» (v. 15), es decir, en el momento fijado por Dios, no en un futuro inmediato. El concepto de ἐπιφανεία (manifestación), que las pastorales usan como preferencia, pertenece a la terminología específicamente apocalíptica. Con excepción de un solo caso [454] designa el retorno de Cristo [455], que en esta forma se presenta como el acontecimiento avasallador, imponente y grandioso, y tiene al mismo tiempo el carácter de término a la ausencia de Cristo [456]. La epifanía es el acontecimiento futuro que lo revelará y divulgará todo, que señala el término de la era presente y, por tanto, también el de la actividad de la Iglesia. Los trabajos del ministro eclesiástico se cumplen en el estadio intermedio y a la luz de aquel acontecimiento, cuya hora, aunque desconocida, ha sido exactamente fijada por Dios. Pero con el plazo se señala también la meta: hasta aquel momento se debe conservar y *realizar lo que es posesión* y *tarea* de la Iglesia en la era presente. «La salvación de la comunidad depende de que la tradición apostólica se mantenga inalterada hasta la parusía» [457].

En el concepto que la primitiva Iglesia tiene de revelación **15**
entra la seguridad de que Dios tiene fijados los hechos y etapas de que consta la historia de la salvación. Es lo que se afirma con la expresión «a su tiempo». En el plan de Dios está previsto el sitio y el momento para cada cosa [458]. Desde este punto de vista, el plazo señalado para la epifanía o parusía no ofrece en sí nada que sea motivo de inquietud para las cartas pastorales: en el momento dado, Dios «mostrará» la epifanía («mostrar» es igualmente un término específico apocalíptico, trasladado aquí junto con el contexto total). En esta actitud no hay todavía nada que haga pensar en la tensión que caracteriza

---

454. 2Tim 1,10: primera venida; cf. Tit 2,11; 3,4.

455. 1Tim 6,14; 2Tim 4,1.8; Tit 2,13; cf. 2Tes 2,8.

456. Sobre el concepto de epifanía véanse en la bibliografía: F. PFISTER, PW Supl. IV (1924) 282-323; DIBELIUS - CONZELMANN, 77s; H. WINDISCH, *Zur Christologie* 223.227; CH. MOHRMANN, *Epiphania*, Nimega-Utrecht 1953; E. PAX; RAC 5 (1962) 832-909; W. GROSSOUW.

457. E. KÄSEMANN 266.

458. Cf. también 1Tim 2,6; Tit 1,3.

la expectativa de la parusía en los estratos más antiguos del Nuevo Testamento. Por el contrario, el futuro («mostrará») lleva implícita la idea de cierta distancia: la llegada de la epifanía es segura, pero todavía se hará esperar; será, en todo caso, el criterio para juzgar de todo lo que sucede en el momento actual, circunstancia por la cual constituye al mismo tiempo un poderoso motivo parenético, que no debe pasar inadvertido en este pasaje.

Así, pues, a diferencia de 2Tim 4,1, la iniciativa viene aquí totalmente de Dios, cuya función exclusiva se pondera en forma insuperable con los atributos mencionados en seguida. Aquí y en el v. 16 se enumera una serie de predicados divinos, todos los cuales demuestran una convicción estrictamente monoteísta y expresan la absoluta superioridad de Dios sobre todos los seres. No se puede, sin embargo, negar que proceden de fuentes muy diversas[459]. «Único soberano», «rey de los reyes y Señor de los señores» y «que habita una luz inaccesible» son probablemente atributos de origen judío, aunque con marcado acento polémico contra los cultos paganos; «bien-
16 aventurado» proviene, en cambio, del mundo griego. La insistencia en la posesión única de la inmortalidad, la afirmación relativa a la luz inacesible y a la imposibilidad en que se halla el hombre de ver a Dios[460], provienen quizá de alguna terminología emparentada con el concepto gnóstico de Dios (no son de carácter antignóstico: contra J. Jeremias). La reunión de estas diferentes locuciones parece ser anterior a la inclusión en la profesión de fe cristiana y debió ya formar parte de las «fórmulas de oración de la sinagoga helenística»[461] .Con el hecho de que estos atributos fueron aceptados en el lenguaje litúrgico del cristianismo y se aplicaron al Dios que mostrará la epifanía de nuestro Señor Jesucristo, reciben, por encima de su respectivo sentido original, el sello específicamente cristiano y aportan, al mismo tiempo, mayor colorido a la imagen de Dios que poseen los cristianos.

La parenesis termina con una doxología, lo cual deja ver

459. E. Käsemann 262.
460. Cf. R. Bultmann, ZNW 29 (1930) 169ss.
461. J. Jeremias, en comentario al v. 15; Dibelius - Conzelmann.

que su lugar de origen era la celebración litúrgica en que se llevaba a cabo la ordenación de los ministros de la Iglesia, acompañada precisamente de la exhortación aquí consignada [462].

Administración de las riquezas
6,17-19

[17] *A los ricos de este mundo, recomiéndales que no sean altivos, ni que pongan su esperanza en cosa tan insegura como la riqueza, sino en Dios, que nos provee de todo espléndidamente para nuestra satisfacción;* [18] *que practiquen el bien, que se hagan ricos en buenas obras, que sean generosos, dadivosos,* [19] *atesorando así para sí mismos un buen fundamento para el futuro, hasta lograr la auténtica vida.*

No siendo posible demostrar en esta parte final de la carta un plan definido ni un desarrollo coordinado del pensamiento [463], tampoco es imprescindible establecer conexión entre las palabras de los v. 17-19, dirigidas a los ricos, y las de los v. 9-10. La semejanza de tema entre estas dos secciones puede ser simplemente casual, dada la libertad con que se reúnen aquí parenesis de diversa índole. Por lo demás, en este último pasaje se habla de los ricos, mientras los v. 9-10 se refieren, estrictamente hablando, a los que *quieren* enriquecerse. En todo caso, los v. 17-19 aparecen aislados, y en tales condiciones es preferible interpretarlos como instrucción separada, procedente de la pluma misma del autor, no de las tradiciones que le sirven de base (como los v. 11-16).

Las instrucciones a los ricos son suficientemente claras y **17**
no necesitan mayor explicación. La vida presente es lo mismo que «este mundo» [464], es el paréntesis que se cierra con la epifanía de Cristo [465]. Es, por tanto, lógico que quien sinceramente

---

462. Sobre la interpretación de los v. 11-16, véase también E. Pax 228-231; acerca del v. 16, cf. además S.E. Rodhe

463. Véase la observación que precede al comentario a 6,11-16.

464. Cf. 2Tim 4,10; Tit 2,12.

465. 1Tim 6,14; 2Tim 4,8; Tit 2,13.

aguarda esta epifanía no se guíe por los criterios y garantías de seguridad que rigen en el mundo. Los peligros más inminentes a que el rico está expuesto son: el orgullo, inspirado por los bienes que se poseen, y cierta falsa seguridad, nacida de una esperanza que las riquezas, inciertas como son, nunca podrán satisfacer. El orgullo del rico no se puede menos de reprobar; en cuanto a su esperanza, se le hace ver que es engañosa (está fundada en la inseguridad). Al mandato de renunciar a tal esperanza se añade la recomendación positiva de poner la esperanza en Dios, porque la esperanza fundada en las riquezas no sólo es ilusión, sino que equivale a negar prácticamente que Dios es el único fundamento de toda esperanza humana. Pero así como la verdadera esperanza es sólo la que se funda en Dios, también la verdadera riqueza se puede recibir sólo de Dios, que la da con liberalidad, y comprende todo lo que el hombre necesita para su legítimo provecho (ἀπόλαυσις significa originalmente «goce», y luego «provecho», «prosperidad»).

18 Dice mucho en relación con la mentalidad de las cartas pastorales que la conclusión a que el autor llega en este pasaje, después de hacer ver el peligro mortal que las riquezas representan para la fe, no sea la exigencia de renunciar a ellas, desligándose de toda posesión terrena. Prefiere mostrar, con toda imparcialidad, que precisamente en la riqueza se puede hallar un excelente medio para asegurar la salvación. En efecto, si el rico da de su riqueza, valiéndose así de ella para hacer el bien, acumula otra riqueza, imperecedera, la de las «buenas obras»[466].

19 Con esto se asegura una valiosa base para más tarde, porque atesora un fundamento que es de importancia para alcanzar la verdadera vida. La expresión es bastante densa e implica además un cruce de metáforas («capital» es la traducción del sustativo «themélion», que literalmente significa «base, fundamento»; de ahí: «atesorar un fundamento»).

Con toda naturalidad se recomienda, pues, a los ricos sacar la debida conclusión del principio recordado en el v. 7, y usar

466. Cf. 1Tim 5,10.25; Tit 2,7.14; 3,8.14.

de las riquezas en consecuencia. El parentesco con algunos *logia* de la tradición evangélica es innegable[467]. Del peligro que en sí representa para la fe, la riqueza se convierte en los v. 17-19 en una de las posibilidades para asegurar la salvación[468], pero previa la condición, no fácil, de cierto desprendimiento de los bienes materiales, sin el cual no es posible practicar la liberalidad. Para entender debidamente este lenguaje del autor, escogido intencionalmente a causa de su eficacia parenética, es necesario comparar su afirmación con la de 2Tim 1,9 y Tit 3,5, según la cual la salvación humana es obra exclusiva de la gracia de Dios, no de la industria humana. Las expresiones aquí usadas se justifican como recurso para dar estímulo e infundir confianza.

Saludo final
6,20-21

20 *Timoteo, guarda el depósito que se te confió, evitando los discursos vacíos y perniciosos, y las contradicciones de la pretendida ciencia.*
21 *Algunos, por adherirse a ella, se desviaron de la fe.*
La gracia sea con vosotros.

Los dos últimos versículos se pueden casi considerar como compendio del contenido esencial de las cartas: insistencia en la guarda de la fe recibida, advertencia ante el grave peligro que la herejía representa para los hombres.

La plena garantía de salvación y al mismo tiempo el firme **20**
baluarte contra la herejía es el «depósito (παραθήκη)» que se confió a la Iglesia. Sobre uno y otro aspecto se insistió ampliamente y se expusieron razones en la carta. Este «depósito que se te confió», es la doctrina apostólica fielmente transmitida, la cual, recogida en la Iglesia para que se comunique ince-

467. Mt. 6,20; Lc 12,21; 16,9.
468. En términos muy distintos se expresa Sant 1,10-11; 5,1-5.

santemente y en toda su integridad a las generaciones futuras, es conservada y administrada por los jefes de comunidades [469]. La primera carta a Timoteo se presenta como el documento que respalda este «depósito». En la medida en que los ministros de la Iglesia entiendan y cumplan así su misión, «guardan» el «mandato» del v. 14 en forma debida y dan a la Iglesia la necesaria estabilidad. Interesante es la explicación de Vicente de Lerins, quien entiende el versículo como previsión profética del Apóstol y hace en consecuencia el siguiente comentario, perfectamente exacto: «¿Quién es hoy día este Timoteo sino o bien la Iglesia en su totalidad, o bien, especialmente, el conjunto de todos los que en ella presiden?» [470].

En comparación con la doctrina de la Iglesia, los discursos de los herejes son «perniciosos» (cf. 4,7) y «vacíos». Γνώσις (= «ciencia») es el término equívoco e insidioso que la herejía usa para hablar de sí. El autor, en su calidad de representante del magisterio de la Iglesia, rechaza radicalmente esta pretendida posesión de una ciencia más profunda, esotérica y decisiva para la salvación [471], haciendo ver el escaso valor de las doctrinas heréticas y las dudosas prácticas a que se entregan los herejes (véase también S. del Páramo).

Un tanto enigmático es el sentido de las ἀντιθέσις o «contradicciones» aquí reprobadas. La antigua explicación de F. Ch. Baur, rica en conclusiones, según la cual en este versículo se alude a la obra de Marción (hacia 140 d.C.) que lleva tal título, ha sido abandonada por completo [472]. Las cartas pastorales no admiten la fecha tardía que, según esta explicación, se les debería atribuir, ni presentan el menor indicio de ser una réplica a Marción; ni por otra parte, es evidente que «no se trata de un libro frente al cual debe ponerse en guardia al lector de 1Tim 6,20» [473]; ni tampoco de una sola expresión que uniría

---

469. Mayor información sobre el concepto παραθήκη puede hallarse en el excursus correspondiente a 2Tim 1,14.

470. Vicente de Lerins, *Commonitorium* 27; cf. 33.

471. Cf. introducción 2c.

472. Han tratado de hacerla revivir con nuevos matices W. Bauer 229; M. Rist 50-62; H. von Campenhausen, *Polykarp;* cf. introducción p. 36ss.

473. A. Jülicher, *Einleitung* 166.

el título de un libro y los «discursos vacíos»[474]. Suposición infundada y carente de toda prueba es asimismo la afirmación en que, tras algunos retoques, se utilizaron las (auténticas) cartas pastorales como instrumento de lucha contra el gnosticismo[475].

De ahí que entre los comentaristas actuales se entienda el término «contradicciones» simplemente como «afirmaciones con que se impugna la ortodoxia»[476], «frases polémicas»[477], pero quizá también como término técnico equivalente a «opiniones opuestas» o a distinciones dentro de las propias doctrinas heréticas[478]. La polémica de las pastorales, desde luego, usa el término despectivamente. Toda la terminología del v. 20 da también bastante probabilidad a la opinión de que con el vocablo «contradicciones» se exprese tan sólo un concepto corriente en el lenguaje retórico polémico de la época[479].

Para el tiempo y la situación de las pastorales la herejía no es tan sólo teoría, sino que constituye un verdadero problema de orden práctico. Ha logrado ya no pocas conquistas y deja ver un influjo destructor. «Algunos» han caído en ella, extraviándose así del camino de la salvación. Se muestra así la actualidad que tienen el contenido de la carta y las instrucciones por ella impartidas.

El plural del breve saludo final («con vosotros») pone inesperadamente en evidencia lo que la carta entera ha venido demostrando: que no fue escrita para un destinatario particular, sino para el jefe de comunidad en cuanto tal y para su respectiva Iglesia[480].

---

474. Cf. A. Harnack, *Marcion*, Leipzig 1924, 3.
475. F. Weninger 173-181.
476. J. Jeremias, A. Schlatter.
477. J. Freundorfer; cf. 2Tim 2,25; Tit 1,9.
478. Por ejemplo, J. Belser.
479. Cf. Dibelius - Conzelmann.
480. Cf. el plural de 2Tim 4,22; Tit 3,15.

CARTA SEGUNDA A TIMOTEO[1]

Salutación epistolar
1,1-2

[1] *Pablo, apóstol de Cristo Jesús por voluntad de Dios, según la promesa de vida que hay en Cristo Jesús,* [2] *al querido hijo Timoteo: gracia, misericordia y paz, de parte de Dios Padre y de Cristo Jesús nuestro Señor.*

1 El saludo introductorio no se diferencia esencialmente ni por la forma ni por el contenido del de la primera carta. Sobre la insistencia en la condición de apóstol de Pablo y lo extraño de tal insistencia en una carta privada, dirigida a un cooperador de confianza, así como sobre las consecuencias que de este dato derivan para determinar el carácter ficticio de las cartas, véase el comentario a 1Tim 1,1 y la introducción 2, *e*. La «promesa de vida» (cf. 1Tim 4,8) de que aquí se habla se ha de entender como fórmula que resume el contenido de la predicación auténtica, confiada a Pablo en su calidad de apóstol: «vida» significa todo lo que dice relación con la salvación, iniciada en Jesucristo y ofrecida permanentemente en la predicación de los apóstoles y de la Iglesia.

2 En el término «hijo» se expresa la estrecha relación entre

1. Sumario del contenido en p. 306s.

el Apóstol y el ministro de la Iglesia, sucesor suyo, relación que se pone de relieve en 1Tim 1,2 y Tit 1,4. Se aprovechan en esta forma las relaciones de especial amistad que existieron entre Pablo y Timoteo (1Cor 4,7), y se destacan como dato teológico de importancia eclesial, que corresponde magníficamente a la intención de las cartas[2]. La intimidad entre el ministro eclesiástico y el Apóstol asegura por sí sola el contacto permanente y la identidad en la enseñanza. Las pastorales garantizan esto último haciendo ver la existencia de aquella intimidad. El triple deseo expresado al destinatario (gracia, misericordia, paz) coinciden exactamente con el de 1Tim 1,2[3].

1. *Parte preliminar*
1,3-18

Acción de gracias
1,3-5

[3] *Doy gracias a Dios, a quien doy culto, como mis antepasados, con conciencia pura, cuando hago constante mención de ti en mis oraciones noche y día.* [4] *Y estoy deseando verte, acordándome de tus lágrimas, para llenarme de alegría.* [5] *Me acuerdo mucho de la fe sincera que hay en ti, la misma que habitó primero en tu abuela Loide y en tu madre Eunice, y estoy seguro que también en ti.*

Como en la mayoría de las cartas de Pablo, al saludo introductorio sigue aquí una acción de gracias. En ella se hace ya notorio el tono característico de la carta, tan diferente del de la primera. El interés de la 2Tim no consiste en exponer determinadas ideas doctrinales, sino en destacar los lazos de amistad personal que unen a Pablo con su discípulo y las situaciones concretas vividas simultáneamente por uno y otro.

---

2. Cf. el comentario a 1Tim 1,2.
3. Véase el comentario respectivo.

Este carácter especial de la carta ha hecho siempre de ella el mayor argumento en favor de la autenticidad de las pastorales y la mayor fuente de dificultades para la aceptación de su carácter deuteropaulino. Por los datos concretos que ofrece (situaciones precisas, episodios, nombres de personas), por el lenguaje directo y personal con que se habla al destinatario, por la cautividad del Apóstol, que nunca se pierde de vista, y, finalmente, por el tono dolorido en que Pablo se expresa, la segunda carta a Timoteo parece contradecir radicalmente la tesis de la inautenticidad.

Pero en la introducción quedó ya demostrado que razones históricas y objetivas superan con mucho tales argumentos, y que una ficción literaria tan bien lograda como la de la 2Tim es perfectamente posible y explicable. Aceptada la inautenticidad, los pasajes de carácter personal y concreto no ofrecen dificultad alguna, sino, por lo contrario, aparecen mejor en toda la importancia que tienen desde el punto de vista teológico y eclesiástico [4]. Cuando, en cambio, se pretende interpretar las afirmaciones de tales pasajes, a primera vista tan auténticos e históricos, presuponiendo el origen paulino de las cartas, se tropieza constantemente con dificultades insolubles [5].

La diferencia que se observa entre la primera a Timoteo y la carta a Tito de una parte, y la segunda a Timoteo de otra, se puede ilustrar precisando que en las primeras es la palabra de Pablo, mientras en la segunda es su figura, su suerte personal el punto de orientación para la Iglesia de la época postpaulina, que es la que habla a través de las cartas pastorales. Por eso en la persona de Pablo es donde se muestra al ministro eclesiástico el modelo que debe imitar; por eso se le pone ante los ojos una imagen ideal del Apóstol como la que se evoca en algunos pasajes de la primera carta [6]. Hacer revivir la persona de Pablo en la forma en que lo hacen estas cartas y con los rasgos que caracterizan en ellas su imagen, e igualmente la descripción de las relaciones que median entre el Apóstol y su sucesor (o entre maestro y discípulo), no tienen

4. Cf. el comentario a 1Tim 1,3; 2Tim 1,15-18; 4,9-18.
5. Cf. introducción, especialmente 4.
6. Véase el comentario a 1Tim 1,12-17; 2,7.

otro sentido que el de poder deducir de ahí la exhortación apropiada y obligante que las circunstancias presentes requieren. La exigencia propia de la segunda carta a Timoteo es la disposición a sufrir por el Evangelio, disposición imprescindible en el pensamiento de las cartas pastorales (cf. 3,12). Si en la primera a Timoteo y en la carta a Tito se presenta el Apóstol como maestro y organizador de la Iglesia, aquí se le muestra como modelo en el sufrimiento, como apóstol mártir, de quien se recibirá orientación y firmeza [7].

Motivo de agradecimiento a Dios es la prueba de eficiencia 3
que Timoteo ha dado (la «sinceridad de su fe»: v. 5); en otras cartas la ocasión es la fe de la comunidad a la cual se escribe [8]. La unión cordial del Apóstol con su discípulo en el ministerio eclesiástico se expresa en forma de recuerdo en la oración. La insistencia en el recuerdo del destinatario «es uno de los elementos más constantes de la fraseología epistolar» de aquella época, y en ocasiones aparece al mismo tiempo, en conexión con alguna idea religiosa, «como término técnico para expresar una súplica por alguien». En las cartas del Nuevo Testamento [9] todo parece indicar que simplemente se siguen las «exigencias generales del estilo epistolar» [10]. Si se tiene, pues, en cuenta la regularidad con que el tema aparece y los términos en que se formula, la semejanza con las cartas mayores (sobre todo con Rom 1,9) no puede ser motivo de extrañeza; un poco de familiaridad con el estilo epistolar es suficiente para explicarla.

La estrecha relación entre Pablo y Timoteo, igual que su trabajo en común, no se menciona sólo ocasionalmente [11], pues constituye una situación que se sostiene a lo largo de la carta.

La afirmación de que Pablo sirve al Dios de sus padres parece no tiene otro fin que el de hacer resaltar más el paralelo con Timoteo (v. 5) y contribuir a hacer más concreta la imagen ideal del Apóstol: Pablo representa un modelo de fe perfecta (véase el comentario al v. 5). El pensamiento, tiende, en efecto,

---

7. Cf. también DIBELIUS - CONZELMANN, 72.96s.
8. Por ejemplo, Rom 1,8; Flp 1,3-5.
9. Cf. Rom 1,9; Ef 1,16; 1Tes 1,2; Flm 4.
10. Cf. A. KOSKENNIEMI 145-147.
11. Como en 1Tim 3,14-15; 4,13.

a poner de relieve la firmeza y eficacia comprobada de la tradición religiosa heredada. Por esta razón no se menciona aquí la ruptura de Pablo con su pasado judío (1Tim 1,12ss), sino sólo la continuidad de su fiel servicio a Dios. Este servicio es ya algo heredado, cumplido desde tiempos antiguos, transmitido con la sangre y la educación, un anillo más en una larga tradición de fe. Se observa así claramente la relación con el v. 5 [12]. Como este pensamiento, así el énfasis en la conciencia pura, pese a que la carta está dirigida a un discípulo y amigo de confianza (no a un adversario), es un rasgo destinado a completar la imagen ideal de Pablo, no una declaración personal del Apóstol. No se puede excluir la posibilidad de que los v. 3-5 se hayan escrito con base en Rom 1,8-11 [13]. En todo se observa permanente semejanza al lado de diferencias características.

4 El ansia de volver a ver al destinatario se expresa todavía con más insistencia en 4,9.21, y es asimismo motivo frecuente en el estilo epistolar, incluso en cartas literarias, entre las cuales se podrían clasificar por más de un aspecto las pastorales; es más, para nuestro autor «parece ser éste uno de los motivos predilectos»; de todos modos, en este punto no alcanzó a formarse una terminología fija [14]. El deseo aparece en la carta expresado en diversas formas [15].

No se sabe con exactitud a qué se deben las «lágrimas» de Timoteo. El contexto lleva a pensar ante todo en alguna escena de despedida, y es posible que se trate de algún dato recibido de la tradición. Se ha pensado en Act 20,37, en el supuesto de que Timoteo hubiera estado presente [16]. No cabe la menor duda, como se ve aún más claramente por el versículo siguiente, de que se aprovecharon tales tradiciones relativas a Timoteo (sobre todo las emparentadas con los Hechos de los apóstoles).

La transición de la frase, algo complicada, logra crear el

12. Cf. comentario respectivo y 2Tim 3,14-15.
13. Cf. H.J. Holtzmann 378; Dibelius - Conzelmann 72.
14. Cf. H. Koskenniemi 169-172.
15. Compárese 1,4 con 4,9.21.
16. Cf. H J Holtzmann.

contraste entre dolor y alegría. Aquí como en muchos otros pasajes de 2Tim, el autor encuentra un lenguaje conmovedor, que despierta la impresión de autenticidad, no porque sea éste el estilo personal de Pablo, sino porque logra imitar, casi podría decirse, reproducir situaciones reales. Pero las situaciones mismas no se describen; sólo se alude a ellas, pudiendo el lector entrever que se trata de un marco ficticio, dentro del cual halla posibilidad de expresión la intención teológica y eclesiástica del autor. Inútil sería tratar de identificar o de localizar históricamente tales datos dentro de la vida de Pablo[17]. Se deben valorar como elementos estilísticos del arte epistolar pseudónimo, que dejan ver, a su vez, hasta qué punto estaba familiarizado el autor con la manera en que Pablo sabía entrelazar situaciones concretas y sus exigencias o necesidades con la predicación del Evangelio, e incluir en sus cartas noticias personales.

La «fe sincera (= no fingida)» de Timoteo es lo que mueve 5
al Apóstol a dar gracias a Dios (v. 3); pero justifica al mismo tiempo la esperanza (véase el final de este versículo) de que las exhortaciones que siguen hallarán en él generosa acogida. Esta fe es en Timoteo, igual que en Pablo (v. 3), un tesoro recibido, una piadosa herencia de familia, que se posee desde la niñez. Ya desde la infancia Timoteo fue instruido en las Escrituras (3,15); gozó, pues, de una educación piadosa. Su madre y su abuela, en efecto, conocidas incluso por nombre propio, poseyeron ya la misma fe que ahora posee Timoteo. Con esto no se afirma en modo alguno que los antepasados de Timoteo hayan sido cristianos (por Act 16,1 se sabe que Eunice lo era, pero de Loida no se tiene noticia; de esto se hablará más adelante), como tampoco se puede decir que los antepasados de Pablo lo hubieran sido (v. 3). El hecho de que aquí no se mencione al padre de Timoteo guarda quizá relación con la tradición consignada en Act 16,1.3, según la cual él era gentil (J. Jeremias). Existen indudablemente tradiciones relativas a Timoteo, que el autor aprovecha aquí[18].

---

17. Cf. introducción 2, *b*.

18. Cf. F. Ch. Baur 98; sobre la dificultad histórica y el carácter probablemente legendario de las mismas, véase E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Gotinga 1959, 419, nota 3.

De la fe se habla como de una cualidad, de una realidad que «habita» en el hombre. Curiosa es la perfecta continuidad entre judaísmo y cristianismo, implícita en el concepto de la fe como herencia recibida de los antepasados judíos (aquí como en el v. 3; cf. 3,14s), y más extraña aún si se piensa en la firmeza con que años atrás la Iglesia defendió sus puntos de vista frente a las pretensiones de la ley mosaica. Semejante lenguaje es en todo caso absolutamente inverosímil en labios de Pablo. El autor, expresándose de una forma totalmente irreflexiva, no ve diferencia esencial entre piedad judía y piedad cristiana. Esta última se considera como «continuación natural» de la primera [19]. Pero no es el caso de cimentar sobre este proceder del autor ninguna teoría acerca de las relaciones entre la antigua y la nueva economía, como si se quisiera hacer de la sinagoga la infancia de la Iglesia» [20] o se entendiera «el cristianismo, en su preexistencia, como judaísmo» [21]. Aquí no se pretende establecer relación alguna entre las diversas etapas de la historia de la salvación [22]. Sólo se destacan las garantías de solidez y las ventajas que ofrece una fe arraigada por generaciones en la tradición familiar [23].

Esta fe, que es la de la Iglesia de las pastorales, puesto que ésta ya conoce varias generaciones, es proyectada por el autor sobre Pablo y Timoteo (como proyecta otros rasgos y situaciones posteriores a ellos). Pero es natural que si estos dos personajes poseían una fe arraigada ya en la propia tradición familiar, esta tradición tenía necesariamente su punto de partida en el pasado judío; el autor no ve en ello ningún problema, como tampoco lo vio en el hecho de que la madre de Timoteo al contraer matrimonio con un pagano no podía presentarse ya —según los criterios ortodoxos— como modelo de judía piadosa. En esta forma se podrían explicar satisfactoriamente los datos de los v. 3 y 5. Toda la atención está

19. E. Schweizer 68.
20. Así O. Michel 99.
21. H.J. Holtzmann 383.
22. Como parece ser el caso en las formulaciones análogas de Act 33,1; 24,14s; 26,6.22s; Dibelius - Conzelmann 73.
23. Cf. también H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt* 123.

fijada en el carácter probado, sincero, sólido de una fe semejante, no en afirmar que el cristianismo proceda en alguna forma del judaísmo, o en determinar las relaciones entre la sinagoga y la Iglesia, que no son en absoluto tema de la carta [24].

De una manera de pensar como ésta acerca de la tradición de la fe difícilmente se puede decir que se funde en conceptos o en experiencias de Pablo [25]. Lo que se expresa es el ideal de una Iglesia que conoce ya un pasado de la fe cristiana y tiene gran interés en que esta fe arraigue, se haga realidad en las instituciones familiares y sociales. Pablo y Timoteo personifican ya tal género de fe.

Exhortación a dar testimonio a ejemplo de Pablo 1,6-14

6 Por eso te insisto en que reavives ese don de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos. 7 Pues el Espíritu que Dios nos dio no es de timidez, sino de fortaleza, de amor y de dominio propio.

8 No te avergüences, pues, del testimonio de nuestro Señor ni de mí, su prisionero; antes por el contrario, comparte conmigo los sufrimientos por la causa del Evangelio, apoyado en la fuerza de Dios, 9 quien nos salvó y nos llamó a una vocación santa, no según nuestras obras, sino según su propio designio y gracia, que se nos dio en Cristo Jesús desde la eternidad, 10 pero que se ha manifestado ahora en la aparición de nuestro Salvador Cristo Jesús. Él ha destruido la muerte y ha hecho aparecer, por el Evangelio, la vida y la incorrupción. 11 De este Evangelio he sido yo constituido heraldo, apóstol y maestro.

12 Y por esta causa sufro también todo esto. Pero no me avergüenzo, porque sé perfectamente de quién me he fiado, y estoy seguro del poder que tiene para guardar hasta aquel día el depósito que se me confió. 13 Ten por modelo la sana doctrina que escuchaste de mí, con la fe y el amor en Cristo

---

24. Otra explicación análoga en DIBELIUS - CONZELMANN; lo mismo vale para 2Tim 3,14-15.

25. Cf. Gál 1,13-16; Flp 3,4-11.

Jesús. [14] *Guarda ese buen depósito con la ayuda del Espíritu Santo que habita en nosotros.*

6 La declaración de confianza en la fe sincera y leal de Timoteo (v. 5) autoriza al Apóstol a dirigirse a él con la exhortación que sigue (v. 6) y a hacerle exigencias nada fáciles (por ejemplo v. 8); de ahí las palabras iniciales «por eso...». El consejo de reavivar, de atizar una vez más el carisma recibido por la imposición de las manos en la ordenación, repite lo mismo que en 1Tim 4,14 se formula negativamente [26].

La contradicción entre 2Tim 1,6 y 1Tim 4,14 (la ordenación es obra de Pablo en el primer caso, de los presbíteros en el segundo) no plantea —admitida la inautenticidad— ningún problema difícil, ni hay por qué perder tiempo en hacer esfuerzos por armonizar los dos textos. Al autor no le interesa precisar cuál de las dos formas haya sido la histórica, tanto más que tratándose de dos cartas ficticias, entre las cuales debió mediar cierto espacio de tiempo, bien pudieron entremezclarse datos divergentes en relación con un mismo asunto. Explicación suficiente puede ser también el hecho de que en 2Tim se ponen mucho más de relieve que en 1Tim las relaciones inmediatas que unen a Timoteo con Pablo. La descripción de 1Tim 4,14 es probablemente la que corresponde a la práctica de la Iglesia, pero, para los propósitos de la 2Tim se acomoda mejor el que haya sido Pablo (y sólo él) quien, como dice 2Tim 1,6, hizo entrega del ministerio a Timoteo. Dado el origen y los propósitos de estas cartas no se puede esperar que se establezca equilibrio entre afirmaciones divergentes o que de antemano se eviten [27].

7 El v. 7 sirve de fondo teológico a la parenesis siguiente, al

---

26. J. ROLOFF 260s: «ministerio confirmado por el Espíritu»; R. BULTMANN, *Theologie des NT*, Tubinga 1965, 535: «carisma de la gracia de estado». Sobre el significado de la imposición de manos, su efecto sacramental y el sentido de la presente exhortación, véase el comentario a 1Tim 4,14 y el excursus que le sigue: *La imposición de manos;* cf. también H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt* 125.

27. Véanse otras dificultades análogas, efecto también del procedimiento literario, en 2Tim 1,5; 3,10-11.14-15.

hablar de la gracia recibida de Dios, con la cual el ministro no tiene por qué intimidarse ante la dificultad de su misión. Por la proximidad del v. 6, y dado que aquí sólo se habla de los ministros de la Iglesia, lo más obvio es entender el «Espíritu» recibido como la gracia aneja al ministerio mismo (cf. v. 14), pese a que la afirmación se inspire quizá en Rom 8,15 [28]. El espíritu dado debe disipar todo temor y cobardía, siendo como es fuerza con la cual se pueden superar las dificultades y amenazas inseparables de la actividad misionera. El hombre no está aquí abandonado a sus propias fuerzas. Esta fuerza divina se traduce en decisión para trabajar por la causa del Evangelio, en el rechazo de todo compromiso cuando se trata de predicar la verdad (4,2). «Amor» y «dominio propio» completan la dotación del jefe de comunidad, que debe hacer evidente su eficacia.

Por primera vez se habla abiertamente de la difícil situa- 8
ción que constituye el ambiente de 2Tim. Por su oficio mismo, el jefe de comunidad preside una lucha, y el reconocimiento y testimonio de Cristo no son cosa trivial ni están exentos de peligros. El primero y más grave es el «avergonzarse» [29], vale decir, eludir la tarea de la predicación, cuando se ha de cumplir en condiciones difíciles.

Muy importante es la estrecha relación que se establece entre el «testimonio de nuestro Señor» y la persona del Apóstol (cf. v. 11). Dejar de dar testimonio del Señor sería al mismo tiempo renegar de Pablo. La afirmación hace pensar inmediatamente en el *logion* de Mc 8,38 y Lc 9,26, porque en la misma forma en que allí Jesús, Pablo aparece aquí identificado hasta cierto punto con el Evangelio y es el objeto del «avergonzarse». Para las cartas pastorales, el evangelio no se concibe sin Pablo. Fidelidad al Apóstol equivale a buen desempeño en el servicio del Evangelio por él legado. El Evangelio se conoce y se posee de labios y de manos de Pablo [30]. Y si por las circunstancias se ha hecho difícil el testimonio del Evangelio, también

---

28. H.J. Holtzmann 387; J. Belser; J. Freundorfer.
29. Cf. 1,12.16; 2,15; cf. Rom 1,16.
30. Sobre el carácter exclusivo de la imagen de Pablo en las pastorales, véase la introducción, p. 104.

se ha hecho difícil el testimonio en favor de Pablo: él es «prisionero» del Señor[31], el encadenado por su causa (v. 16), y sus cadenas, aunque sean motivo de escándalo, son también, según la teología de los capítulos siguientes, parte integrante de la predicación[32]. La lealtad al Evangelio implica la aceptación de la forma de anunciarlo propia del Apóstol prisionero. Pero no basta con tal adhesión. Se exige además el «compartir con él los sufrimientos por causa del Evangelio», o sea, el compartir su forma de predicación. «Compartir los sufrimientos por causa del Evangelio» no puede significar otra cosa que anunciarlo aun en medio de las persecuciones[33]. Es difícil, pero posible con la «fortaleza» de Dios (v. 7).

9 Los v. 9-10 emplean un lenguaje tradicional inconfundible, lo que no significa que se cite tal o cual fórmula de la tradición kerygmática o litúrgica, sino que probablemente se parafrasea un esquema más antiguo. En todo caso, las distintas afirmaciones en ellos contenidas no se desprenden inmediatamente del contexto, sino se han de explicar como recurso a material preexistente, reducido ya a fórmulas más o menos fijas. El tema es la salvación hecha ya realidad y el llamamiento de Dios a ella. Con un contraste se pone de relieve al carácter gratuito, y por lo mismo alentador, de la redención: no depende de las «obras» (cf. Tit 3,5), es decir, de las condiciones o capacidad humanas, sino de la gracia de Dios y de la «vocación santa», y su origen está en la voluntad de salvación preexistente de Dios. Se podría ver una conexión con el v. 8 en la insistencia en la gracia y la voluntad de salvación de Dios, insistencia con que se trata de sustituir la debilidad e inseguridad humanas por plena confianza y sinceridad. El trabajo del predicador eclesiástico es parte de un vasto proceso puesto en marcha por Dios, que por consiguiente no puede fracasar (cf. v. 11). Este énfasis en la gracia (en vez de las obras) es genuinamente paulino y recuerda casi al pie de la letra a Ef 2,8-9. El texto rebasa los límites de una parenesis a jefe de comuni-

31. Cf. Ef 3,1; Flm 9.

32. Acerca de la situación concreta a que con esto se alude, véase la observación previa al comentario a los v. 3-5 y la introducción 2,*b*.

33. Cuyo sentido teológico se expone en 2,1-13.

dades y describe en grandes rasgos las principales «etapas» del proceso de la salvación.

La gracia «se nos dio en Cristo Jesús desde la eternidad». Cristo es, en efecto, el mediador entre Dios y los hombres (1Tim 2,5), en quien Dios realizó su eterna voluntad de salvación[33a]. Característica del primitivo esquema cristiano de predicación *es la división de la historia de la salvación en etapas,* como la contenida en los v. 9-10. El plan divino de salvación es preexistente, «desde la eternidad», anterior al mundo, y como tal estaba oculto (v. 9). Ahora ha sido revelado y hecho efectivo[34]. La función mediadora de Cristo («en Cristo Jesús») pertenece ya al plan primitivo de la transmisión de la gracia.

Los términos «pero... ahora» señalan la etapa actual, la **10**
fase definitiva en que ahora vivimos, el hoy del plan de salvación. Las primeras palabras del v. 10 presentan semejanza con Rom 16,26. Al «en otro tiempo» ha sucedido el «ahora», que se caracteriza por la plenitud y evidencia de la salvación[35]. La manifestación y realización de la salud se describe con dos conceptos que, por lo que toca a la tradición de las pastorales, revelan creciente helenización del lenguaje catequético de la Iglesia[36]. Es éste el único pasaje del NT en que el término «aparición» (epifanía) designa la vida terrena, ya concluida, de Jesús; fuera de aquí el término se refiere siempre a la parusía[37]. La manifestación de Cristo y su presencia subsiguiente, que en otros pasajes se espera como acontecimiento futuro y se resume en el concepto de *epiphaneia*[38], es aquí ya una realidad, si bien es algo que se prolonga y se resuelve en definitiva en la esperanza escatológica (v. 12).

Acerca del título «Salvador» véase el *excursus* siguiente. No es seguramente una casualidad que aquí se emplee inmedia-

---

33a. Sobre la cristología de este pasaje véase el comentario al v. 10.

34. V. 10; cf. la misma idea en Tit 1,2s.

35. El v. 12, pasando por encima de esta división, agrega al esquema una nueva fase, representada en la expresión «aquel día».

36. Cf. W. Grossouw 356: «En la *aparición* de nuestro Salvador.»

37. El verbo correspondiente, sin embargo, aparece también en Tit 2,11; 3,4; cf. más tarde Justino, *1 Apol.* 14,3; 40,1.

38. Cf. comentario a 1Tim 6,14.

tamente después del verbo «salvar» (v. 9). Jesucristo no es instrumento o medio pasivo de la redención, sino el Salvador mismo. Preciso es observar, de paso, que no se afirma explícitamente una preexistencia de Jesucristo, sino sólo la preexistencia «ideal» del designio divino. El nombre de «epifanía» aplicado a la vida terrena de Jesús no presupone necesariamente una existencia anterior, sino sólo llama la atención sobre el carácter de la revelación y sobre la trascendencia de la vida y obra de Cristo desde el punto de vista de la salvación, quizá fijando la vista ante todo en la resurrección [39].

La salvación en Cristo Jesús, su epifanía como revelación y realización de la salud, se representa —mediante conceptos típicos de los primeros tiempos cristianos— en estas dos direcciones: sometimiento de las potestades hostiles al plan salvífico y supresión de la desesperanza de salvación («la muerte») de una parte, y actualización y comunicación de la salud («la vida y la incorporación») de otra. En lenguaje tan lacónico se tropieza naturalmente con más de una expresión difícil de explicar. J.M. Bover [40] interpreta la locución traducida aquí ampliamente por «hacer aparecer la vida» *(photizein zoen)* como equivalente de «illuminare seu irradiare lumen vitae». Creemos, sin embargo, que, enclavada como está dentro del contexto de *epiphaneia,* la locución debe aludir directamente a la manifestación, a la aparición triunfante de la «vida» (en esto difiere la opinión de E. Pax: «iluminación por la vida inmortal»).

La importante adición «por el Evangelio» subraya el carácter de actualidad, la presencia eficaz de la epifanía del Salvador y del hecho histórico que ella representa. Esta epifanía y su eficacia se consideran prolongadas en el Evangelio anunciado en el momento actual, vale decir, en la predicación apostólica y eclesiástica (cf. v. 11). El Evangelio no comenta hechos que sucedieron en una determinada época, sino obra efectivamente lo que su mensaje contiene. La epifanía en cuanto pri-

---

39. Cf. H. Windisch, *Zur Christologie* 223-225; además A. Klöpper, *Zur Soteriologie* 71-79; E. Pax, *Epipháneia,* 231-235. Véase además el excursus a 1Tim 3,16.

40. J.M. Bover, «Biblica» 28 (1947), 136-146.

mera aparición de Cristo, según se entiende aquí, es un acontecimiento permanente, dado que la manifestación y la oferta de «la vida y la incorrupción» se continúa en la predicación de la Iglesia, predicación que, precisamente por el hecho de que en ella se sigue haciendo entrega de aquel mismo Evangelio que es el Evangelio de Pablo (v. 11) y se continúa demostrando su eficacia, adquiere valor incalculable.

Salvador.

La frecuencia con que el concepto «salvador» *(soter)* aparece en las pastorales es un claro indicio del lenguaje propio de las cartas, de marcada influencia helenística [41]. El concepto aparece sobre todo en aquellos primitivos escritos cristianos que nacieron dentro de las fronteras del helenismo. En los estratos más antiguos de la cristología se encuentra sólo excepcionalmente [42]. Si más tarde, en cambio, es de uso frecuente, el hecho se debe a que el cristianismo terminó por hacerlo suyo. La aplicación del título «Salvador» a Dios [43], que en el lenguaje actual es poco corriente, podría explicarse como regreso a los atributos divinos del Antiguo Testamento.

Pero si también a Jesucristo se le da el nombre de «Salvador» [44], no se puede decir que haya sido por influencia del judaísmo, porque *soter* como atributo mesiánico no aparece nunca en terreno judío. Tal modo de hablar es, en cambio, perfectamente inteligible dentro de un ambiente helenístico, en que el título «Salvador» era de uso frecuente y tenía un sentido preciso análogo al que se da en el cristianismo. Lo que, en todo caso, no es posible determinar con exactitud es su aparición o la ocasión inmediata de su traslado al lenguaje cristiano. Siendo título corriente en el culto de los dioses y de los monarcas, su mismo significado propio se prestaba para

41. Cf. introducción, p. 61ss.
42. El testimonio más remoto es Flp 3,20; cf. Act 5,31.
43. 1Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4; cf. Lc 1,47; Jds 25.
44. 2Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6; cf. Lc 2,11; Jn 4,42; Act 5,31; 13,23; Ef 5,23; Flp 3,20; 2Pe 1,1.11; 2,20; 3,2.18; 1Jn 4,14.

que, consciente o inconscientemente, empezara a utilizarse entre los cristianos, aunque también pudo suceder que se escogiera precisamente para combatir tales cultos [45]. No se puede sin embargo negar absolutamente que el concepto se haya originado en círculos judeocristianos (partiendo del nombre de Jesús = «Yahveh es salvación»: Mt 1,21); con el correspondiente sentido de «portador de la salvación», el título era fácil de entender y se prestaba para despertar la atención y ser bien recibido en regiones helenísticas [46].

Pese a estas diversas posibilidades, la índole de los pasajes del Nuevo Testamento en que el título *soter* aparece con más frecuencia, no menos que la evidente afinidad de éste con el concepto «epifanía» [47], obligan a considerarlo como de origen helenístico [48]. El hecho de que el título presente luego, en su pleno sentido, rasgos específicamente cristianos (o judeocristianos) y soteriológicos [49], es apenas lógico y no permite ninguna conclusión importante con respecto a la historia del concepto mismo. Pero el probable origen helenístico guarda relación más con el término que con su contenido. Por su significado, por tanto también como título aplicado a Dios o a Jesucristo, alude íntegramente al acto de la redención, cumplido por Dios a través de la muerte y resurrección de Cristo. Frente a este hecho, los personajes a quienes en el mundo griego se da el nombre de *soter* carecen de importancia para la interpretación, aunque probablemente no para explicar la frecuencia con que el título aparece en el cristianismo helenístico. El empleo del título ya antes de Pablo, que se puede deducir con seguridad de algunos textos como p. ej. Flp 3,20 [50], no permite explicar su adopción en el lenguaje cristiano sino en la forma antes indicada.

---

45. Cf. DIBELIUS - CONZELMANN 74-77.
46. J. JEREMIAS 45; cf. O. CULLMANN, *Die Christologie des NT*, Tubinga 1958, 249.252.
47. 2Tim 1,10; Tit 2,13.
48. Otra es la opinión de O. CULLMANN, ibid. 249: «traspaso a Jesús de los atributos reservados a Dios en el AT».
49. CULLMANN, ibid. 248-252.
50. Cf. BULTMANN, *Theologie des NT*, Tubinga 1965, 81s.

Dado, pues, que las cartas pastorales conocen el título de salvador como aplicable a Dios igual que a Jesucristo [51], es indudable que se trata de un atributo de especial importancia, que según el contexto respectivo representa también un título de dignidad más o menos alusivo a la exaltación de Jesús después de su vida terrena. A Cristo se le llama *soter* especialmente dentro del marco de la cristología de epifanía [52]. El doble uso que se hace del título lleva por sí solo a pensar en la unidad de Dios y Jesucristo por lo que toca a la voluntad salvadora y a la realización, ya que en la primitiva predicación cristiana se llama al uno como al otro «Salvador» por relación a un mismo acontecimiento. La redención y salvación dada por Dios, su gracia, se participó al hombre; pero fue «dada en Jesucristo» y «manifestada en su aparición» [53].

El Evangelio, que prolonga la aparición del Salvador, hecho **11**
perteneciente ya al pasado, y comunica la vida y la inmortalidad, se coloca en relación especial con la persona de Pablo, en forma típica de las pastorales [54]. Él no es simplemente uno de los predicadores, sino el heraldo, el apóstol y maestro. Análogas declaraciones personales de Pablo se leen en 1Tim 2,7 (véase el comentario respectivo). Este velado recurso al Apóstol es un elemento importante desde el punto de vista literario, pero constituye ante todo una repetida afirmación de la mayor importancia teológica: la enseñanza eclesiástica de las pastorales es la misma de Pablo, y ello significa que las cartas actualizan y garantizan la auténtica doctrina apostólica [55]. También en este caso las expresiones mismas dejan ver claramente su origen postpaulino [56]: sobre todo el título de «maestro» es históricamente inexacto. Una vez más nos hallamos aquí ante una memoria de Pablo, ante afirmaciones *acerca* de

---

51. Cf. excursus a 1Tim 3,16.
52. Cf. supra, p. 215s; H. WINDISCH, *Zur Christologie* 228; cf. G. SEVENSTER, RGG I, Tubinga 1957, 1759.
53. V. 9-10; cf. J. FREUNDORFER, 217s.
54. Cf. comentario al v. 8.
55. Cf. introducción 4.
56. Cf. H.J. HOLTZMANN.

él. Con tales atribuciones se describe al Apóstol como guía y prototipo de fe auténtica para despertar mayor confianza en la aceptación de la tradición doctrinal[57], con la característica de que en 2Tim, y particularmente en este pasaje (cf. v. 12), su imagen debe llevar a pensar en el sufrimiento por causa del Evangelio (v. 8).

12 La relación entre predicación del Evangelio y persecución es tema propio de 2Tim (cf. 2,1-13). Se desarrolla presentando a Pablo como modelo que debe servir de estímulo. En él se personifica lo que un predicador del Evangelio está llamado a esperar, soportar y realizar. El ministerio de la predicación lleva consigo el sufrimiento, tanto en el caso de Pablo como en el de los maestros eclesiásticos que le sucedan. No avergonzarse de dar testimonio a pesar de todo[58] es la lección que da el Apóstol, ejemplo asimismo de fidelidad en la guarda del «depósito» a él confiado *(paratheke)*[59]. En efecto, el tema de este pasaje es la guarda fiel y la transmisión íntegra de la doctrina, de la fe recibida. Se reclaca una vez más la absoluta seguridad en la virtud de la «sana doctrina», bajo la forma de confianza en Cristo (o en Dios), quien velará sobre esta doctrina y la preservará de error hasta el fin. Para las pastorales todo el interés reside en la conservación y transmisión íntegra de la doctrina[60].

Pero el éxito de esta tarea no depende exclusivamente de la solicitud de los predicadores; cada uno de los que en ella toman parte cumple su oficio —como Pablo— seguro de que Dios pondrá en juego todo su poder para guardar la palabra de salvación «hasta aquel día». «El depósito que se me confió» es en el texto original «mi depósito». Ello no es más que una insistencia en la estrecha, inmediata y exclusiva relación del Evangelio con Pablo, rasgo característico de las pastorales, para las cuales el Evangelio es sencillamente «mi Evangelio (de Pablo)» (2,8). El proceso de la transmisión de la fe (2,2),

57. Cf. ANDREAS AB ALPE.
58. Cf. v. 8.16; 2,15.
59. Cf. v. 14 y el excursus *Paratheke*, después del comentario a 2Tim 1,14.
60. 1Tim 6,20; 2Tim 1,13-14; 2,2.

que debe cumplirse ininterrumpidamente «hasta aquel día», se presenta así: su objeto es la *paratheke,* la herencia de Pablo, que fue confiada a él antes que a nadie como *su* Evangelio (2,8) y se difunde luego por intermedio de otros, pero que siempre sigue siendo la tradición y el Evangelio de Pablo. Tales conceptos teológicos de tradición y de Iglesia, posteriores a Pablo, es lo que se quiere expresar bajo el ropaje de afirmaciones personales del Apóstol.

El contexto inmediato y la mutua relación con otros pasajes no permiten dar a la *paratheke* otro sentido que el de depósito de la fe, doctrina tradicional[61]. El tono personal de la afirmación, y sobre todo el posesivo «mi (depósito)» han llevado a algunos comentaristas a ver aquí una alusión a las disposiciones interiores, a las reservas espirituales del misionero[62], o quizá también a la confianza de Pablo en Jesús[63]. Otra explicación muy distinta propone A. Sohier: Pablo habla aquí de su confianza en Timoteo, de cuya aptitud (como de la aptitud de sus sucesores) para guardar la enseñanza paulina hasta la parusía está plenamente seguro. Estas y otras interpretaciones semejantes no prestan la debida atención a los términos, al contexto ni, sobre todo, al carácter literario de las declaraciones personales de Pablo en las pastorales[64]. El versículo expresa, a su manera, la convicción de que Dios es suficientemente poderoso para hacer sobrevivir la doctrina (y con ella la Iglesia) y hacerla triunfar, aun cuando el Apóstol, e igual que él el futuro predicador, parezca haber fracasado, terminando su vida en la prisión o condenado a muerte.

Estos versículos contienen todo un programa que refleja **13-14**
la mentalidad de las cartas. En él se propone el modelo de toda predicación y de lo que debe ser la vida de la Iglesia, según los conceptos del autor: la predicación de Pablo como (único) modelo de doctrina, como norma para el presente, que, aceptada y conservada con fidelidad, se transmite a las generaciones futuras. Con el ejemplo propuesto *(hypotyposis)* se

---

61. Cf. J. JEREMIAS; DIBELIUS - CONZELMANN.
62. DIBELIUS 1931.
63. Cf. como crítica a esta opinión, C. SPICQ, RB 40 (1931) 488-490.
64. Cf. además W. BARCLAY.

busca asegurar, según el contexto, cuyo tema es la guarda del depósito de la fe, no «la fidelidad ejemplar del predicador» [65], sino la subsistencia inalterada de la doctrina recibida de Pablo [66]. La fórmula adicional «con la fe y el amor» menciona dos virtudes que son, en toda la parenesis de las pastorales, virtudes inseparables de una buena administración. Objeto de estas instrucciones no es la vida cristiana personal de Timoteo, sino su ministerio. El «Espíritu Santo», en virtud del cual se guarda el «depósito» [67], es el espíritu dado para el ejercicio del ministerio (cf. v. 7), comparable al carisma o gracia de estado [68].

Paratheke.

Paratheke («depósito») [69] es un término importante para las pastorales y designa tanto la doctrina como la verdad y la fe, de las cuales se habla en numerosos pasajes, con un matiz especial que para el autor es de importancia decisiva. Por su significado propio, el término significa algo que se consigna en depósito para que se cuide de ello y a su debido tiempo se restituya al respectivo dueño. Pero tratándose del depósito confiado a la Iglesia, que es el tesoro de la fe, su cuidado y guarda se ejerce precisamente entregándolo a otros responsables y fielmente, porque es un bien que se recibió en administración por largo tiempo, «hasta aquel día» (v. 12). Por eso esta palabra se puede considerar de hecho como «el único término con que las pastorales designan específicamente la tradición» [70].

C. Spicq [71] asegura que el uso que las pastorales hacen del término se inspiran en el pensamiento y en la terminología de la *lex depositi* romana, basada a su vez en la *parakatatheke*

---

65. J. Roloff 254.
66. Acerca de la «sana doctrina» véase el excursus a 1Tim 1,10.
67. Véase el excursus que sigue.
68. 1Tim 4,14; 2Tim 1,6; en la bibliografía: A von der Kammer.
69. 1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14.
70. K. Wegenast 143; cf. el *parathou* («depositalo») en 2,2.
71. C. Spicq, *Saint Paul et la loi des dépôts.*

del derecho ático. Esta relación tiene su importancia en cuanto subraya los diversos aspectos que implica aquel concepto jurídico: el hacerse cargo de la administración de un bien, la fidelidad, la confianza recíproca [72] y la responsabilidad, no menos que la devolución íntegra del «depósito».

Por su contenido, siendo así que presenta «la enseñanza apostólica como un tesoro concreto, que está a disposición de todos y es norma infalible», el concepto *paratheke* en las pastorales presupone esta consignación de la fe en depósito como un hecho admitido por todos, y se limita a llamar la atención sobre los aspectos más relevantes. Es innegable la «firme convicción de que no se puede abandonar la doctrina recibida, y de que la predicación cristiana tendrá éxito sólo si se mantiene fiel a esta doctrina» [73]. *Paratheke* excluye absolutamente la administración negligente, pero sobre todo el abandono del tesoro recibido. Para la Iglesia de las pastorales este aspecto es de la mayor importancia, enfrentada como se halla a la amenaza de la herejía [74].

Ante la herejía, el vocabulario de la ortodoxia adquiere formas fijas; la inviolabilidad del tesoro confiado se asegura mediante una terminología específica; la tarea de la Iglesia en cuanto maestra consiste en la conservación y transmisión de un bien que se debe administrar en tal forma que no sufra perjuicio y fructifique, hasta cuando llegue el día de devolverlo a su dueño, único que puede disponer de él a voluntad [75]. A esta preocupación por hacer estable, por institucionalizar el pensamiento eclesiástico y dogmático se ajusta admirablemente el concepto *paratheke,* que por dos factores adquiere especial fuerza: por su enfoque hacia el rechazo de los herejes y por la insistencia en que se trata precisamente de la *paratheke* de Pablo (v. 12). «Así se explica por qué este concepto se emplea para indicar el Evangelio, o sea, todo lo que en las pastorales constituye el tesoro que Pablo tiene heredado, presentándolo

---

72. Cf. 1Tim 1,12 con 2Tim 1,12.

73. J. Freundorfer 258s.

74. Cf. el «buen combate» y la «buena profesión» — también *kalos, kale* — en 1Tim 6,12s.

75. Cf. J. Roloff, 245-248.

como realidad respaldada por el Apóstol, que debe conservarse en toda su integridad como criterio de juicio contra la gnosis y transmitirse sin interrupción hasta la «revelación» del Señor»[76]. La *paratheke* designa la fe en cuanto ésta es un bien heredado y se identifica con la fiel adhesión a la doctrina ortodoxa[77].

Fidelidad e infidelidad de algunos cristianos hacia Pablo 1,15-18

[15] *Ya sabes que han desertado de mi lado todos los de Asia,*
entre éstos Figelo y Hermógenes. [16] *¡Tenga el Señor piedad con*
la casa de Onesíforo, que tantas veces me ha dado ánimos y no
se avergonzó de mis cadenas, [17] *sino que, apenas llegó a Roma,*
se puso a buscarme con todo interés hasta que me halló!
[18] *— ¡Que el Señor le conceda hallar misericordia ante el Señor*
en el día aquél! — Y mejor que yo sabes tú los servicios que
me prestó en Éfeso.

En este pasaje (como luego en 4,9-15.19-21; Tit 3,12s) se tropieza con una serie de datos personales, a los cuales se debe dar explicación satisfactoria que se compagine con la tesis de la inautenticidad de las cartas y con el rechazo de la llamada hipótesis de los fragmentos. No es que tales datos impliquen serias dificultades para la aceptación del carácter deuteropaulino de estos escritos, sabido como es que ciertas noticias personales ficticias son elemento estilístico de la antigua pseudoepigrafía, y que por consiguiente en ningún escrito pseudoepigráfico constituyen motivo de sorpresa. Indicaciones precisas de tiempos y lugares, no menos que nombres de personas conocidas y el recuerdo de situaciones reales, pertenecen a la esencia de la pseudoepigrafía, que, como es sabido, aspira a

76. K. WEGENAST 150s.

77. En la bibliografía véanse A. MÉDEBIELLE, *Dépôt de la Foi;* S. DEL PÁRAMO; *S. Cipriano;* H. HELLEBRAND, *«Parakatatheke»:* PW 36, Stuttgart 1949, 1186-1202; A. EHRHARDT, *Parakatatheke:* «Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. Romanist.» 75 (1958), 32-90.

que se acepte cuanto en ella se afirma y a que, en consecuencia, no aparezcan diferencias con la realidad histórica. El autor pseudónimo se sirve del recurso literario de la ficción sin restricciones, y en este punto no existen fronteras que le esté vedado sobrepasar. Al uso experto de este género literario en las pastorales, del cual se ha hablado ya en varias ocasiones, pertenece también el hábil empleo de noticias personales.

Pero dentro del marco de las pastorales estas noticias requieren una explicación más concreta, ya que el fin inmediato que se busca con el recurso a la pseudoepigrafía en estos escritos no permite suponer que los nombres, saludos, informaciones y demás datos sean simplemente adornos estilísticos y no correspondan a alguna intención precisa del autor. Si sería inexacto calificar de redundancias literarias de un pseudo-Pablo las memorias del Apóstol que se leen en las cartas [78], dado que obedecen a un interés eclesial dogmático bien definido, así lo sería también el afirmar que las noticias personales de estos versículos no se proponen un fin concreto. Son una contribución importante tanto a la imagen ideal de Pablo que se propone en la 2Tim, como a la parenesis; a esta última, en cuanto describen situaciones y personas que sirven de modelo [79].

No siendo, pues, invenciones del autor, ¿de dónde provienen tales noticias? Probablemente se utilizan aquí (como quizá también en todos los pasajes en que se describen situaciones concretas) antiguas tradiciones del tiempo de Pablo o de años posteriores, algunas históricas y otras legendarias. Es ésta, desde luego, una hipótesis que no se puede demostrar punto por punto [80]. Pero es perfectamente verosímil que en una Iglesia como la de las pastorales, en la cual se profesaba gran estima al Apóstol, existieran recuerdos biográficos y tradiciones legendarias relativas a él [81].

---

78. Véanse los comentarios a 1Tim 1,12-20; 2,7; 3,14-15; 4,13; 2Tim 1,3-4; 1,11.

79. Cf. también el comentario a 1Tim 1,3, y la observación que precede al comentario a 2Tim 1,3-5; 4,9-18.

80. Cf. comentario a 1Tim 1,20; 2Tim 2,17; 4,14.

81. Sobre el origen inmediato de algunos detalles en las situaciones descritas por las pastorales, véase DIBELIUS - CONZELMANN 96s.

15 En este versículo se observan ya los dos aspectos indicados. Pablo es el prisionero abandonado. Su situación —como se puede esperar de una carta— no se describe sólo en abstracto, sino que se ilustra con datos concretos. Al lado de aquel anónimo «todos los de Asia» (provincia en la parte occidental de Asia Menor), se destacan dos nombres, con los cuales se construyen figuras ideales. El pasaje entero, en efecto, se propone ilustrar la exhortación del v. 8: «No te avergüences, pues, del testimonio de nuestro Señor, ni de mí, su prisionero.» En el v. 12 era Pablo el modelo de quien no se avergüenza; ahora se muestran dos ejemplos que contrastan: como «todos los de Asia», Figelo y Hermógenes se han apartado de Pablo. No se trata, es verdad, de la apostasía de la fe, pero la actitud de éstos es algo más grave que «una simple falta de atención para con el Apóstol prisionero» [82]. El sentido de pasajes como éste se capta mejor teniendo en cuenta la intención ejemplificante del texto que consultando la biografía del Apóstol: no se trata de «amargas experiencias» de Pablo con personas de quienes «había esperado más» [83], ni tampoco se tiene aquí (ni en los paralelos 4,10.16) un indicio de que «la estrella de Pablo empezaba a declinar» [84]. El apartarse de Pablo prisionero, encadenado, sufriente, significa algo más grave: equivale a eludir el testimonio mismo. Muchos («todos los de Asia») han sido incapaces de imitar el modelo del testimonio y de soportar el «comparte conmigo los sufrimientos por el Evangelio» (v. 8).

Las noticias personales no constituyen en realidad una interrupción en «el pasaje 1,3-2,13, que por su contenido forma una unidad» [85], sino que encuadra perfectamente bien en él con su afirmación teológica (no biográfica). La parenesis de los v. 6-8 se completa con ejemplos que la ilustran; el v. 15 muestra, por constraste, el ejemplo negativo de quienes representan el caso contrario. Tal es el aspecto paranético de la noticia en cuestión, pero con ella se ofrece al mismo tiempo la imagen

82. J. Freundorfer.
83. J. Jeremias.
84. G. Holtz 14.
85. H.J. Holtzmann 400.

del Apóstol perseguido y abandonado, imagen que se completará todavía con rasgos más elocuentes (4,10s). Con esta explicación se ve que la opinión de quienes entienden el v. 15 como una simple pregunta [86] que es poco verosímil.

El caso opuesto, el modelo positivo de lo que se exige en **16-18**
la parenesis de los v. 6-18, es Onesíforo [87]. Todo lo que éste ha hecho, todo lo que de él se puede decir se reduce a la afirmación de que «no se avergonzó de las cadenas» de Pablo. Él ha demostrado ser el «trabajador que no se avergüenza» (2,15). La relación con el v. 8 es evidente: como Onesíforo, así debe Timoteo guardar lealtad al Apóstol; como Pablo y Onesíforo, así debe todo predicador eclesiástico aceptar el camino del Evangelio, sin avergonzarse, sin eludir las consecuencias. Quedan así ilustradas las dos actitudes posibles. Ejemplos análogos de situaciones «concretas» destinadas a mostrar gráficamente la actitud de fidelidad frente al Evangelio, se encuentran también en 4,10s.16.

En estas reflexiones del autor se hace notoria la elaboración de algunas tradiciones: a Onesíforo se lo considera ya muerto, puesto que tanto el deseo de que Dios recompense su conducta ejemplar (v. 16) como el saludo final (4,19) van dirigidos a su casa o familia, no a él en persona. Su actitud se describe en detalle: el testimonio de Onesíforo en favor de Pablo se hizo patente en el hecho de que lo asistió en la prisión y de que lo buscó solícitamente hasta encontrarlo; en otras palabras: «no se avergonzó» (en el sentido del v. 8 y de 2,1ss), y esto significa mucho más que un «afecto personal», mucho más que una «amistad ejemplar, cuya fidelidad no sufre mengua en los días de prueba» [88].

A propósito de si en el texto se considera a Pablo en Roma, pregunta que puede surgir al leer el v. 17, véase DIBELIUS - CONZELMANN en el comentario a este pasaje; W. MICHAELIS, *Einleitung* 237; W. MARXSEN, *Einleitung* 181. La repetición del término «Señor» en el v. 18 se debe a que en el primer caso se refiere a Cristo, y en el segundo a Dios. J. Willcock

86. F. SPITTA 600.
87. Cf. N. MUNK PLUM.
88. J. FREUNDORFER.

(que presupone la autenticidad de la 2Tim) considera las palabras de reconocimiento a Onesíforo (v. 16-18*b)* como alusión directa a Mt 25,36c («estaba en la cárcel, y fuisteis a verme»), de suerte que, según la promesa del Evangelio, él «tiene derecho a esperar misericordia ante el Señor en aquel día».

2. *Parte principal de la carta* 2,1-4,8

Exhortación a trabajar incansablemente. Sentido de las persecuciones 2,1-13

1 *Tú, pues, hijo mío, toma fuerzas de la gracia que hay en*
Cristo Jesús. 2 *Y lo que escuchaste de mí en presencia de*
muchos testigos, deposítalo en hombres de confianza, los cuales a su vez estarán capacitados para enseñar a otros.

3 *Comparte conmigo los sufrimientos, como buen soldado*
de Cristo Jesús. 4 *Un militar en activo no se enreda en los*
negocios de la vida, a fin de que pueda complacer al que lo
reclutó. 5 *Igualmente, un atleta no recibe la corona si no ha*
luchado reglamentariamente. 6 *El labrador que brega debe ser*
el primero en participar de los frutos.

7 *Piensa bien lo que te estoy diciendo, pues el Señor te lo hará comprender todo.*

8 *Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos,*
descendiente de David. Éste es mi Evangelio. 9 *Por él soporto*
el sufrimiento, incluso el de las cadenas, como si fuera un mal-
hechor. Pero la palabra de Dios no está encadenada. 10 *Por eso,*
todo lo sufro por amor a los elegidos, para que también ellos alcancen la salvación que está en Cristo Jesús con gloria eterna.

11 *He aquí una sentencia veraz:*

Si con él morimos, también con él viviremos;
12 *si resistimos, también con él reinaremos;*
si de él renegamos, también él renegará de nosotros;

13 *si le somos infieles, él sigue siendo fiel,*
pues no puede renegar de sí mismo.

Ya en la parte preliminar (1,3-18) se insinúan, por la forma 1
que se da a la acción de gracias (v. 3), los temas centrales de la parenesis a los jefes de comunidades y se señala al Apóstol como modelo ideal; con el capítulo 2 se inicia la larga y variada instrucción que constituye la parte principal de la carta (hasta 4,8). Acerca de la expresión «hijo mío», véase 1Tim 1,2; 2Tim 1,2. La fortaleza que el predicador y discípulo del Apóstol necesita para responder a las exigencias de los v. 2-3, se encuentra ante todo en la gracia de Dios, pero requiere también que el hombre ponga en juego todas sus fuerzas (v. 4ss).

Antes de entrar de lleno en el tema de los sufrimientos del 2
Apóstol y de la imitación de él en este aspecto, tema que (con el de la herejía) tiene en esta carta mucha más importancia que el de la doctrina, el autor recalca una vez más (cf. 1,13s) la misión de anunciar íntegra y fielmente el Evangelio, y lo hace en términos que llaman la atención por su precisión y brevedad. El versículo supone claramente que la tradición doctrinal se continúa sin interrupción, no estando condicionada a la persona de los diversos predicadores que se sucedan. La transmisión de la doctrina de Pablo a Timoteo («en presencia de muchos testigos») debió cumplirse con ocasión de la ordenación; en todo caso, los datos no permiten precisar mejor la alusión. Por lo que toca a él personalmente, Timoteo, discípulo inmediato del Apóstol, tiene a su vez la responsabilidad de transmitirla con la misma fidelidad a quienes le sigan (cf. 1Tim 5,22). Digno de atención es el detalle de que el imperativo usado «depositalo» *(parathou)* procede de la misma raíz que *paratheke*[89]. El autor se refiere a la obligación de depositar en sucesores dignos de confianza lo mismo que se recibió en depósito. Atendiendo estrictamente a los términos, el primer anillo de esta cadena de tradición no se podría llamar «apostólico», sino, más exactamente, «paulino», ya que para las pastorales no existe (o no se toma en cuenta) otro apóstol que Pablo.

89. Cf. excursus a 2Tim 1,14.

La tarea de continuar la tradición se concibe aquí ante todo en forma de institución. Con la entrega del depósito a otros no se busca sólo su difusión (o el suplir la ausencia de Timoteo, cf. 4,9), sino ante todo su conservación a través de los tiempos («hasta aquel día»: 1,12). Todo ministro de la Iglesia debe saber que la fe de que es depositario remonta hasta Pablo, que le fue confiado oficialmente al ser elegido para el cargo, y que éste implica al mismo tiempo para él la obligación de procurarse dignos sucesores. A todos ellos se dirige la instrucción y la parenesis de las pastorales. «La cadena de la tradición garantiza el carácter apostólico del mensaje, cuya conservación y difusión es, según las pastorales, el más noble deber del jefe de comunidad». [90]. Pudiéndose, pues, hablar con razón de una serie de hombres encargados oficialmente de transmitir la doctrina, que remonta ininterrumpidamente hasta el Apóstol (sobre esto no hay lugar a discusión), no se ve en qué razones se puedan fundar quienes pretenden excluir de este pasaje la idea de la sucesión (p. ej. Dibelius-Conzelmann). Reglamentar la transmisión de la doctrina en la forma en que lo hace este texto, es tanto como establecer la sucesión entre los ministros que deben llevarla a cabo. No se habla, es cierto, explícitamente de sucesión, pero está inmediatamente implícita en el camino que según el texto debe seguir el depósito de la fe; «no se define, pero se describe en sus rasgos esenciales» [91].

3 La carta pasa ahora, o, mejor dicho, regresa al tema del sufrimiento. La invitación de 1,8 a sufrir con el Apóstol, propuesto como modelo, se repite aquí y aparece todavía otra vez en 4,5. Pero este sufrimiento, que para 2Tim es la forma concreta de servir al Evangelio, se describe ahora, mediante algunas metáforas, como una entrada en acción que implica el máximo esfuerzo. No se trata del sufrimiento de quien vive en la inactividad, del vencido por el desaliento, sino de quien participa con todas sus energías en un combate [92].

---

90. E. KÄSEMANN, *Das Formular* 265; cf. además el comentario a 3,14.

91. K. WEGENAST 143; sobre el tema de la sucesión véase también A.M. JAVIERRE; G.G. BLUM, *Tradition und Sukzession,* Berlín - Hamburgo 1963, 55-59.

92. Cf. 1Tim 1,18; 2Tim 4,7.

La sucesión de las tres metáforas muestra que no fueron 4-6
inventadas para el caso, sino que por su carácter proverbial se hallaron apropiadas para ilustrar una afirmación como la presente (las mismas figuras aparecen en 1Cor 9,7.24ss). En las tres recae el acento sobre el duro esfuerzo sin el cual no es posible alcanzar la meta (sin distracciones, «reglamento seriamente» y con fatiga). En todo lo que se quiere llevar a término con éxito es preciso esforzarse y evitar toda dispersión de energías. Un combate a vida o muerte requiere abnegación.

Se reconoce en esta ilustración del llamamiento a combatir los sufrimientos de Pablo (v. 3) la intención de ampliar y generalizar lo más posible la invitación a imitar al Apóstol, encadenado, próximo al martirio. Pero la participación en el sufrimiento no tiene actualidad sólo en medio de las persecuciones y en la hora del martirio; se realiza también en la fatiga normal del servicio a la doctrina. Las metáforas empleadas no son, después de todo, símbolos de dolor, prisión o muerte. Con esto, el autor permanece realista en su llamamiento a imitar a Pablo en el dolor, pero la observación que acabamos de hacer subraya la tendencia del autor a escribir cartas de permanente actualidad y con instrucciones aplicables en todo tiempo. El «comparte conmigo los sufrimientos por la causa del Evangelio» (1,8) cristaliza prácticamente en un martirio de todos los días. Dentro de las metáforas usadas se insinúa también con particular énfasis, como elemento parenético de importancia, la idea de la recompensa.

La interpretación dada a los v. 4-6 halla confirmación evi- 7
dente en el v. 7. En vez de la obvia interpretación y aplicación de las metáforas, sigue una exhortación a comprender el sentido de lo dicho: «el Señor le mostrará lo que por el momento se exige de él, a saber, el esfuerzo sin reservas» [93]. El «compartir el sufrimiento con el Apóstol reviste diversas modalidades, que se deben comprender y aceptar en cada situación concreta. La inteligencia de este aspecto decisivo del servicio al evangelio vendrá de Dios mismo como obsequio suyo [94].

---

93. J. JEREMIAS.

94. R. HARRIS ve en las palabras «piensa bien lo que te estoy diciendo *(noei ho lego)*» una cita del poeta griego Píndaro.

8 El camino que Jesucristo mismo siguió se evoca ahora como ejemplo y estímulo (en el sentido de los v. 11-12). Las formulaciones cristológicas empleadas dan la impresión de ser bastante arcaicas. Contienen el *kerygma* de la doble existencia de Cristo, que habla no sólo de las dos existencias, sino además de los dos nacimientos a ellas: nacimiento del linaje de David a la vida terrena y nacimiento por la resurrección a la vida gloriosa (es lo mismo que se dice en términos más amplios en Rom 1,3-4)[95]. Curiosa es la forma en que se hace referencia a las dos existencias. El acento recae íntegramente sobre la resurrección: Jesús fue resucitado después de haber sido hombre (del linaje de David). La resurrección es la exaltación de en medio del dolor, la muerte y el sepulcro, aunque no se haga mención explícita de la cruz y la muerte. El paso de Cristo por la humillación fue la condición para su glorificación. Esta estrecha relación entre sufrimiento y glorificación está implícita en la corta fórmula cristológica, y en este aspecto también la mención de Jesucristo prepara la afirmación de los v. 11-13.

Tal es el contenido del Evangelio, del cual se mostrarán luego otros aspectos. No es una casualidad el que en este pasaje se hable de «mi Evangelio (de Pablo)», porque precisamente Pablo es el primer testigo de este Evangelio, dado que de él se recibió[96] y que en su persona se hizo patente el aspecto esencial del Evangelio en que aquí se insiste, o sea, la relación entre sufrimiento y glorificación. En este doble sentido es la expresión «mi Evangelio» rasgo típico de las pastorales y de su imagen de Pablo[97]. Antes de continuar en los v. 11-13 con el pensamiento de la ejemplaridad de Cristo (que, desde luego, es de índole diversa de la de Pablo), se pone de relieve el puesto destacado que corresponde al Apóstol, ya que él, por su palabra y su vida misma, está inseparablemente unido a

95. Cf. H. WINDISCH, *Zur Christologie* 214-216; véase el excursus a 1Tim 3,16.

96. Cf. 1Tim 2,7; 2Tim 1,11-12.

97. DIBELIUS-CONZELMANN no cree que se pueda hablar con toda propiedad de paralelismo entre este pasaje y Rom 2,16; 16,25; cf. además E. DRIESSEN.

este Evangelio; es más, ha llegado a convertirse en parte del mensaje [98].

Las palabras de transición «por él» se refieren al «Evan- 9
gelio». Pablo es tipo y modelo: su suerte no es una desgracia inesperada, un fracaso desalentador; es la consecuencia inmediata de «su» Evangelio. El secreto de este Evangelio, vale decir, la conexión redentora entre muerte (sufrimiento) y glorificación, tal como el Evangelio la enseña en relación con Jesucristo (v. 8), se continúa en los redimidos (v. 11-13), se hace patente de manera especial en los que anuncian este Evangelio, y tiene su máximo exponente en la persona del Apóstol. Por eso Pablo se convierte en «objeto» esencial de la teología y del mensaje de las pastorales, y en este sentido se evocan las declaraciones que él hace de sí mismo [99].

Este tema básico del mensaje cristiano, la correspondencia entre cruz y resurrección, que desde Jesucristo vale para todos los creyentes, adquiere en esta carta el carácter de motivación de la parenesis a los jefes de comunidades para el tiempo de persecución. Igual que Jesús fue crucificado como malhechor, así Pablo está encadenado como malhechor, y así también Timoteo, o sea, todo el que predique el Evangelio de la cruz, debe estar seguro de que será contado entre los malhechores. Mas lo que en tales circunstancias podría parecer un fracaso, una derrota, la muerte, es en realidad el triunfo, la vida. La afirmación de que la palabra de Dios, a diferencia de su apóstol, no está encadenada, no significa que durante la prisión de Pablo habrá otros mensajeros que la anuncien, sino que con las persecuciones y los sufrimientos la palabra del Evangelio no se ve reducida a la inactividad; por el contrario, es precisamente en esta forma como desarrolla toda su eficacia. La intención del autor es mostrar el verdadero sentido del aparente fracaso del Evangelio y de sus mensajeros, y para ello hace suyo aquel principio básico de la teología paulina (e incluso de la misma predicación de Jesús), según el cual a la resurrección no se llega sino por el camino de la humillación y de la cruz. Las

98. A propósito del v. 8*a* véase en la bibliografía W.M. DE BAKKER.
99. P. ej., 1Cor 2,1ss; 2Cor 4,5.7-12.

pastorales saben, sin embargo, que hay diversos modos, algunos de ellos más «suaves», de compartir la cruz (véanse los comentarios a los v. 4-6. 12-13).

10 La interpretación de los sufrimientos del Apóstol se amplía aún más. El sufrirlos redunda en bien de los «elegidos». Este «sufrir» tiene sentido general y se refiere a todas las dificultades que acompañan el servicio del Evangelio. En efecto, restringir la perspectiva a la sola situación concreta en que se supone al Apóstol, prisionero, condenado a la inactividad, incapaz de hacer otra cosa que sufrir por los demás, no se compaginaría con el carácter ideal que en el contexto se pretende dar a las declaraciones de labios de Pablo; por otra parte, la expresión usada («por amor a...») no es suficiente para afirmar que se quiera hablar precisamente del sufrimiento en sustitución de otras personas, como tampoco hay nada que aluda a una presunta necesidad de cumplir determinada porción de sufrimiento antes que llegue la parusía (contra J. Jeremias). Por consiguiente, teniendo en cuenta la tendencia parenética del pasaje, parece más lógico entender este «sufrir» como el elemento que acompaña y completa el servicio de la predicación. Igual que este servicio, con todo lo que implica, el sufrimiento del Apóstol (y del predicador en general) sucede también por amor a los hombres a quienes está destinado el mensaje, y para salvación de éstos, no para la salvación del predicador [100]. La «salvación en Cristo Jesús» se describe como «gloria eterna». Soportar los sufrimientos y las pruebas no es absurdo; es, como la promesa misma de salvación, don de Dios [101].

11 En los versículos siguientes (11-13) nos hallamos de nuevo ante un fragmento de un himno antiguo [102]. El contenido de este himno aclara el sentido del v. 8 dentro del contexto de la carta y ofrece el motivo para las afirmaciones de los v. 9-10. El paralelismo inmediato de la primera parte con Rom 6,8 muestra en un punto de primera importancia teológica el es-

---

100. Cf. A. SCHLATTER 236; H. WINDISCH, *Paulus und Christus*, Leipzig 1937, 247.

101. Cf. 2Cor 1,5-6; Col 1,24.

102. Sobre la fórmula introductoria véase el excursus a 1Tim 1,15.

trecho parentesco del mensaje de las pastorales con la enseñanza de Pablo. No tiene, es cierto, la misma profundidad teológica, pero se vale de sus conceptos básicos para consignar la doctrina tradicional[103]. «Este breve fragmento, parte de un himno de la comunidad, es testimonio importante de cierta tendencia a simplificar afirmaciones fundamentales de Pablo... y da idea de la amplia resonancia que hallaron conceptos como los contenidos en la expresión *syn Christo* ("con Cristo")»[104].

El morir con Cristo es el principio de la comunión de vida (futura) con él. El himno habla (como Rom 6,8 respecto del bautismo) del camino de salvación, cuyas diversas etapas corresponden a las que siguió Cristo en la obra de la redención; pero el autor lo cita para fundar en él sus palabras a los ministros eclesiásticos, cuya suerte personal halla ahí descrita. Así, el «morir con él» contiene en definitiva una alusión al martirio. A la situación del predicador se refieren asimismo los versículos siguientes, aunque en su sentido original no impliquen tal relación. El «con Cristo» de Pablo domina aquí el panorama en cuanto es el punto de orientación y el más seguro motivo de confianza con que el ministro de la Iglesia cuenta en su situación personal.

Pero no sólo para la muerte violenta, también para la cons- 12
tancia y la paciencia (como formas de muerte común con Cristo) vale la promesa de «reinar con él» (cf. Rom 8,17). El camino que conduce a esta meta son las circunstancias, difíciles y desalentadoras, en que se debe cumplir el servicio a la palabra; ellas no son en sí la «vida», el «reinar», la «gloria», pero contienen la segura promesa de todo esto (cf. Mt 10,22)[105]. Las palabras relativas a la negación de Cristo guardan seguramente relación con Mt 10,33: a la adhesión del hombre a Jesucristo en esta vida corresponde el juicio que Cristo pronunciará sobre él el último día. Pero también estas palabras tienen su sentido específico dentro del contexto de la carta:

---

103. Cf. OTTO KUSS, *Der Römerbrief*, Ratisbona 1959, 327s; trad. castellana de la nueva ed. alemana, en preparación.

104. W. GRUNDMANN, ThWb VII, 1963, 794.

105. Una aplicación mariológica de los v. 11-12 puede verse en U. HOLZMEISTER, VD 18 (1938), 225s.

la negación de Cristo equivale al «avergonzarse», que en 1,8.12 se interpreta como grave abandono de la vocación al servicio del Evangelio.

13 La última frase del himno no habla ya de dos actitudes correspondientes, sino que ofrece otro contraste: aunque el hombre pueda caer en la infidelidad, la fidelidad del Señor es siempre inalterable. Dado el significado del término *pistos* (fiel) y el tenor del himno, cuyo acento principal recae (pese al v. 12*b)* en la promesa de la salvación, difícilmente se podría ver en estas palabras una amenaza para el día del juicio[106]. El sentido es que Cristo permanece invariablemente fiel a sus promesas, por grande que sea la infidelidad humana. En él se puede confiar siempre. Los primeros cristianos nunca vieron en tal afirmación un consuelo peligroso, sino una exigencia a mayor fidelidad[107].

Instrucción para los encuentros con los herejes 2,14-26

[14] *No dejes de recordarles esto, conjurándolos ante Dios a que no se metan en discusiones de palabras, que para nada sirven, sino para echar a perder a los oyentes.* [15] *Esfuérzate en presentarte ante Dios de forma que merezcas su aprobación como trabajador que no se avergüenza, que expone rectamente la palabra de la verdad.* [16] *Evita las palabras vanas, porque los dados a ellas avanzarán cada vez más en la impiedad,* [17] *y su palabra cundirá como gangrena. Entre éstos están Himeneo y Fileto,* [18] *que se desviaron de la verdad, llegando a afirmar que la resurrección ha tenido ya lugar, y producen la ruina en la fe de algunos.*

[19] *Sin embargo, el sólido cimiento de Dios permanece firme y tiene sellada esta inscripción:* El Señor conoce a los suyos (Núm 16,5); *y esta otra: Apártese de la maldad* todo el que invoca el nombre del Señor (Is 26,13).

---

106. J. Freundorfer.
107. Acerca de todo el pasaje 2,1-13, véase también W. Leege.

[20] En una casa grande no hay solamente vajilla de oro y de plata, sino también de madera y de barro: aquélla para usos nobles, ésta para usos viles. [21] Así pues, quien se purifique por completo de estas cosas, pertenecerá a la vajilla de uso noble, consagrada, útil para el dueño, apta para toda obra buena.

[22] Huye de las pasiones juveniles; practica, en cambio, la justicia, la fidelidad, el amor, la paz con los que invocan al Señor con corazón puro. [23] Déjate de especulaciones estúpidas y absurdas, que, como bien sabes, engendran polémicas, [24] y un siervo del Señor no debe polemizar, sino ser afable con todos, buen maestro, tolerante, [25] suave al instruir a los contrarios, por si acaso Dios les concede el convertirse al reconocimiento de la verdad, [26] y recuperar el buen sentido, libres de las redes del diablo, que los había capturado vivos para hacer su voluntad.

De nuevo se vuelve ahora al tema de los encuentros con 14
la herejía, casi en los mismos términos que en 1Tim 1,3ss; 6,3ss.20-21; Tit 1,10ss; 3,9ss[108]. Pero se agregan algunos detalles nuevos. Se puede decir que para 2Tim la herejía es el mayor peligro que la fe debe afrontar después del escándalo a que dan lugar la persecución y la aparente falta de éxito, circunstancias cuyo sentido teológico se explicó en el pasaje anterior (2,1-13). De ahí también la conexión que el v. 14 hace con lo anterior mientras la herejía trata de suplantar a los jefes de las comunidades, Timoteo debe instruirlos y recordarles sin cesar el principio fundamental del morir y el vivir con Cristo («no dejes de recordarles esto»). En el empleo del verbo «conjurar» se entrevé cietro estado de emergencia en que por el momento se halla la vida de la Iglesia y la actividad pastoral, por la presencia de la herejía en el seno mismo de las comunidades (v. 20). Se ha de conjurar a los jefes de las comunidades, cuya elección e instrucción es de la competencia de Timoteo (2,2), no al conjunto de la comunidad; a ésta se refiere la segunda parte del versículo como a multitud que presencia la lucha entre los dos bandos.

108. Cf. 1Tim 4,1ss; 2Tim 3,1ss.

Como en otros pasajes (1Tim 6,4), también aquí se exige evitar las discusiones. En términos por demás concisos, casi imposibles de traducir, se subraya la inutilidad de tales discusiones bajo todo aspecto y para todos cuantos en ellas participen, no menos que sus nefastas consecuencias *(katastrophe)* para la comunidad que es testigo de ellas. La experiencia ha demostrado que por este camino no se llega a superar las divergencias, sino que, por el contrario, se causa mayor daño. Al hereje no se le hace entrar en razón con argumentos, y en cambio se siembra el desconcierto y la confusión en la comunidad cuando se la obliga a presenciar tales controversias entre herejes y maestros cristianos, que, indudablemente, encierran puntos oscuros y difíciles. Lo que se necesita es inculcar constantemente la sana doctrina, la palabra del Apóstol, el «depósito». El evitar todo género de discusiones es en las pastorales condición indispensable para que del encuentro con la herejía resulte algún provecho[109]. No se trata de llegar a un acuerdo, sino sólo de que el maestro eclesiástico, es decir, la verdadera doctrina se haga oír y sea aceptada por todos (cf. v. 23-25). La lucha contra la herejía y su refutación se llevan a cabo en el monólogo.

15 El v. 15 presenta el ideal del predicador y ministro de la Iglesia en lo que toca a su responsabilidad para con la verdad frente a la herejía. Su ministerio lo hace responsable directamente ante Dios, a quien sirve y debe tratar de «agradar» (cf. v. 4). Este pensamiento de que el jefe de comunidad cumple su ministerio, por así decirlo, a la vista de Dios, da particular énfasis a toda la parenesis.

El ideal se describe con rasgos más precisos: «trabajador», en el sentido que aquí le da el autor[110], parece tener valor de término técnico, no de simple metáfora. El epíteto de hombre «que no se avergüenza» es uno de los atributos típicos que las pastorales dan al ministro y predicador de la Iglesia; se entiende, en conformidad con 1,8 y 1,12.16 (cf. Rom 1,16), como el no eludir las dificultades y asperezas del cargo acep-

---

109. Cf. introducción, p. 48ss.
110 Cf. 2Cor 11,13; Flp 3,2.

tado. La única reacción aceptable ante la herejía ha de consistir en predicar la sana doctrina, íntegra, sin vacilaciones, sin temores. Detrás de esta consigna resuena siempre la advertencia de 2,12*b*.

En la interpretación del término «avergonzarse» no se puede prescindir aquí del sentido con que se emplea en el resto de las cartas, que es suficientemente claro. Por eso sería deficiente traducir la locución por «que no tiene de qué avergonzarse» o interpretarla con sentido pasivo: «como trabajador del cual no hay por qué avergonzarse», como queriendo decir que Cristo se tiene que avergonzar del mal trabajador [111]. Estas traducciones no corresponden a la terminología de 1,8.12.16. El paralelo de este v. 15 no es Mc 8,38*b* (el avergonzarse, dicho del Hijo del hombre; así E.F. Brown), sino Mc 8,38*a* (el avergonzarse, dicho del hombre mismo). La advertencia de 1,8 se ilustra con el ejemplo de Pablo (1,12) y de Onesíforo (1,16), y se repite aquí de nuevo en el modelo ideal del predicador de la Iglesia; éste «no se avergüenza del testimonio», vale decir, no alude su tarea ni siquiera en medio de las dificultades (allí las que son efecto de la persecución, aquí las causadas por la hostilidad de los herejes).

Con estas explicaciones se aclara también el sentido del difícil participio *orthotomounta (recte tractantem),* que encuadra perfectamente en el contexto (predicación en absoluta conformidad con la verdad, en vez de discusiones inútiles). El verbo significa originalmente «cortar, dividir en línea recta», y expresa dentro del contexto (al lado del «no avergonzarse» y teniendo por complemento «la palabra de la verdad») la predicación franca de un hombre que no se deja intimidar y anuncia abiertamente y sin rodeos la verdad. J.W.D. Skiles cree descubrir aquí cierto influjo de Sófocles, *Antígona* 1195 («la verdad es siempre recta») y entiende el v. 15 en forma análoga: hay que mantenerse siempre en el camino recto. El acceso a la verdad es directo, no admite desviaciones ni rodeos. Este pensamiento encuadra bien en la instrucción relativa a la conducta que se debe observar con los herejes. La traducción común: «obrero

111 Cf. E.F. Brown.

que distribuye debidamente la palabra de la verdad» implica también el carácter ortodoxo de la predicación y encuadra en el contexto, pero se aleja del significado original del verbo y hace una afirmación menos precisa que la que el término encierra.

La máxima establecida aquí para el trato con los herejes es típica de la mentalidad del autor y de los círculos a que él pertenece, que son los que en definitiva hablan a través de las cartas[112]: de la discusión y el intercambio de argumentos con los herejes («discusiones», «palabras vanas») no se puede esperar otra cosa que daño para la Iglesia (cf. v. 16). Lo único seguro y recomendable es la insistencia constante en la doctrina ortodoxa.

16 La instrucción continúa en el mismo tenor de los v. 14-15. Con las doctrinas erróneas, de escaso valor e importancia[113] no se debe tratar de llegar a compromisos; se ha de evitar el encuentro directo. Tales doctrinas, en efecto, están condenadas irremediablemente a alejarse cada vez más de la verdad (cf. v. 17), a endurecerse cada vez más en la impiedad. También esto equivale afirmar de nuevo que el método para hacer frente a los herejes, para hacerlos recapacitar, no consiste en entrar a discutir sus opiniones. El autor mismo no trata sino muy excepcionalmente (1Tim 4,3-5) de hacer una refutación, ni muestra la menor intención de instruir en el arte de refutar. Ley suprema es el alejarse lo más posible de la falsa doctrina, el rechazarla sin compromisos. Para el trato mismo con las personas que se han apartado de la verdad son necesarias, desde luego, otras indicaciones (v. 24-25).

17 Como se ve, no existe la esperanza de que la herejía llegue pronto a su fin; por el contrario, se cuenta con que se difundirá siempre más (nótese el contraste con 3,9). La metáfora de la «gangrena» muestra tanto la tendencia a cundir como el carácter repugnante de la herejía. Es una enfermedad contagiosa. Se mencionan dos nombres propios, que son probablemente los de herejes conocidos en la época: de Fileto no se tiene

112. Cf. introducción, p. 48ss.
113. Cf. 1Tim 4,7; 6,20.

ninguna otra noticia, pero a Himeneo se lo cuenta entre los herejes también en 1Tim 1,20.

Puesto en claro lo que representa el caer en la herejía, a 18
saber, la pérdida de la verdad, se revela ahora uno de los pocos detalles (cf. 1Tim 4,3) que se conocen del error combatido: «la resurrección ha tenido ya lugar» [114]. Con sus implicaciones en el pensamiento gnóstico respecto del cuerpo, de la historia, del mundo, de la actualidad de la salvación y de la escatología, la afirmación es tan radicalmente opuesta a las ideas cristianas, que su mención explícita es apenas obvia. Desde un principio se la consideró en la Iglesia como especialmente escandalosa y herética. Los gnósticos supieron utilizar en tal forma el contenido esencial de la esperanza cristiana de la salvación y vida futura, que su posición resultaba tan peligrosa como seductora: al entrar en posesión (por el bautismo o por otros medios) de un conocimiento especial y esotérico de la salvación *(gnosis)*, el hombre se halla ya en vía de salvación, que esencialmente consiste en desligar el yo del cuerpo material; este conocimiento o iluminación es lo que para los gnósticos constituye la resurrección, que, por tanto, es ya un hecho cumplido.

Los herejes gnósticos niegan, pues, la resurrección corporal (cf. 1Cor 15,12), y hablan sólo de la resurrección obrada por la gnosis al rescatar al hombre de la muerte, consistente en la ignorancia del camino de salvación. Una redención que se extienda al cuerpo sería en definitiva contraria a las aspiraciones del gnóstico: en el concepto dualístico que él tiene de Dios, del hombre y del mundo, el librarse del cuerpo es el grado sumo de felicidad. Tal liberación se alcanza ya en principio por la *gnosis*, quedando sólo por recorrer las etapas restantes del camino de salvación, hasta entrar de nuevo en posesión del origen divino.

F.Z. Browne, sin ocuparse de discutir la interpretación gnóstica del v. 18, lo explica diciendo que el aspecto herético consiste en dar ya por cumplida la primera resurrección [115]

---

114. Sobre el significado de este dogma gnóstico y su valor dentro de la herejía, véase la introducción, p. 44s.

115. Cf. 1Tes 4,16; Ap 20,5s.

y en la falsa afirmación, consecuencia lógica de tal supuesto, de que los hechos iniciales del fin ya se han realizado, y las etapas restantes se sucederán a corta distancia. Según esto, la posición herética rechazada aquí sería la misma mala interpretación reprobada ya en 1Tes 4,14-17 y 2Tes 2,1ss. La explicación no parece, sin embargo, razonable, porque la herejía combatida por las pastorales no presenta la menor huella de tensión apocalíptica, de inquietud por la pronta llegada de los últimos tiempos; su interés en el problema de la resurrección obedece a otros móviles [116].

A la falsa pretensión de los herejes el autor no trata de dar respuesta, sólo se limita —dirigiéndose a quienes llevan la responsabilidad de las comunidades— a llamar la atención sobre las funestas consecuencias de tales afirmaciones: son causa de que «algunos» en la Iglesia pierdan la (verdadera) fe; la herejía logra éxitos, gana adeptos entre los miembros de la Iglesia, que siguen así el camino de la perdición (v. 26).

19 No es del todo claro a qué se refiera la metáfora de la piedra fundamental o sólido cimiento de Dios. Lo más obvio es, desde luego, entenderla como alusión a la Iglesia. El «sólido cimiento» ostenta un doble epígrafe, que con expresiones bíblicas (del AT) da la idea de seguridad y firmeza en la presente situación: cristianos auténticos y maestros del error viven mezclados y reunidos (cf. v. 20), pero Dios conoce a los suyos (cf. W.M. Arndt) vale decir sabe distinguir y recompensar a quienes ha llamado y permanecen fieles. El segundo epígrafe es un llamamiento a demostrar con la práctica la pertenencia a Dios, lo que aquí significa, por contraste con la herejía, el interés por hacer patente mediante la propia conducta la frontera entre los dos campos; esto se logrará apartándose de la «maldad» en la vida personal y en la doctrina que se enseña. La Iglesia de Dios, el depósito a ella confiado y todo cuanto en concepto de las pastorales hace parte de la fe y la salvación, cuenta con la seguridad de que no sucumbirá ante la herejía. Esta certeza para el tiempo de peligro autoriza a mirar con plena seguridad el futuro, con todo lo que traiga en sí de

116. Cf. introducción *2c;* cf. también W.L. Lane.

bueno y de malo, que por ahora no se puede prever. La coexistencia de la herejía y la ortodoxia representaba para la antigua Iglesia un serio problema, y era preciso hallarle respuesta.

Fuera de los motivos de tranquilidad expuestos en el v. 19,
el problema desaparece ante una consideración que lleva a 20
comprender en gran parte la existencia de la herejía en general: en una «casa grande», como es la Iglesia, no puede menos de esperarse que al lado de objetos valiosos se encuentren otros de escaso valor. Siendo algo lógico, la existencia de la herejía no tiene por qué causar extrañeza o escándalo. Esta metáfora de la Iglesia como de una casa en que se encuentra todo género de vajillas del más diverso valor [117] corresponde exactamente al concepto que las pastorales tienen de la Iglesia [118]. En su presentación puede admitirse un posible influjo de Rom 9,21 y Sab 15,7, pero la afirmación en sí es distinta de la de Pablo. No se trata de la elección o predestinación, como tampoco se justifica la necesidad de diversos carismas y funciones en la Iglesia (1Cor 12,12-31), sino única y exclusivamente de explicar el porqué de la herejía. No hay razón para tratar de descubrir un sentido más profundo. La coexistencia de la herejía y la fe genuina en la Iglesia se equipara a la variedad de objetos que de hecho se da en toda «casa grande». La Iglesia es un *corpus mixtum*.

Sin dificultad se puede ver que la metáfora de la casa y su vajilla no es por todos los aspectos la más apropiada al caso. Lógico sería esperar que para el orden y aseo de la casa se exigiera la debida selección de los utensilios y el deshacerse de los que carecen de valor, o por lo menos el precisar cuáles son. La metáfora, en cambio, se limita a afirmar que los unos sirven para usos nobles, los otros para usos viles, desdorosos. En la metáfora sería también lógico el pensamiento de que ambas clases de vasos, los de metal noble y los de escaso valor, se conservan en la casa para que presten su respectivo servicio. Esta conclusión, desde luego, no se toma en consideración, aunque tampoco se dice nada explícito que la excluya. Es ne-

117. Paralelos bíblicos y de la historia de las religiones pueden verse en A. PENNA.

118. Cf. excursus *La Iglesia*, después de 1Tim 3,15, p. 507ss.

cesario completar la metáfora con el severo juicio del v. 19, según el cual los herejes no pertenecen al número de «los suyos» y la herejía se debe calificar de «maldad». La afirmación se podría también entender así: «como los utensilios destinados a usos vulgares son imprescindibles, así son también inevitables en la comunidad los miembros indignos»[119].

21 Establecido, pues, que en la «casa grande» que es la Iglesia no es fenómeno extraño la presencia de personas de toda índole, se trata ahora de que cada uno se esfuerce por contarse entre los vasos de metal noble, destinados a usos honorables y llenos de noble contenido, es decir, entre los auténticos fieles. Reduciendo la perspectiva, la parenesis adquiere ahora carácter individual y no se refiere ya a las funciones específicas del jefe de comunidad, que frente a la herejía va, desde luego, mucho más allá de la simple pureza personal. El estímulo a la fidelidad y al celo es elemento que no se puede perder de vista en la interpretación de la metáfora de la casa y su vajilla (v. 20). Si se llama la atención sobre la presencia simultánea de los diversos vasos, no es para tranquilizar a los fieles ante la realidad de la situación, sino para exhortarlos a mantenerse a toda costa en el puesto que les corresponde. Un vaso que se purifica (de la suciedad de la herejía) es útil al Señor de la casa y apto «para toda obra buena».

22 El texto regresa en seguida a la parenesis directa a los jefes de comunidades. Por su contenido, el versículo guarda estrecha semejanza con 1Tim 4,12 y busca que el ministro de la Iglesia permanezca siempre en condiciones de hacer frente con éxito a la herejía. Sobre la juventud que aquí se supone en quien ocupa el cargo, véase el comentario a 1Tim 4,12; en uno y otro caso se debe entender en sentido general[120]. Si la consigna de huir de las «pasiones juveniles» es más que una recomendación general y encierra en el contexto algún sentido concreto, habría que entenderla en relación con el hecho de que el ministro joven está más inclinado a proceder con ímpetu contra los herejes y a batirse con ellos, antes que a atender a la norma

119. O. Pfleiderer, siguiendo a H.J. Holtzmann; véase además el comentario al v. 21.

120. Cf. comentario a Tit 2,7.

dada en el v. 14 y en otros varios pasajes, y completada aquí con algunos detalles más, por ser la única actitud objetiva, la única creación que puede producir buenos frutos (K. Bornhäuser, prescindiendo del contexto, ve en las «pasiones juveniles» la ambición a que pueden dar lugar los cargos en la Iglesia; de este punto se habla en 1Tim 6,5ss, pero no aquí).

Las virtudes enumeradas son más o menos las mismas de 1Tim 4,12; 6,11; 2Tim 3,10, todas las cuales son aplicables al jefe de comunidad[121]. Mas en el esfuerzo por cumplir debidamente sus propias funciones, el ministro no está solo, pues lucha análoga es la vida de todos los cristianos, que con fidelidad («con corazón puro») «invocan al Señor»[122]. El recuerdo de la comunión de fe con todos es tan importante para infundir ánimo al jefe de la comunidad cristiana como para sostener al conjunto de sus miembros.

Lo que Timoteo, según el v. 14, debe inculcar a los jefes 23
de comunidad, se repite ahora (como en el v. 16) en forma de mandato. Se insiste de nuevo en que las disputas no son el método indicado, ya que con ella se da indirectamente demasiada importancia a la herejía y se le abre camino para que propague su influjo maléfico, que es precisamente lo que se trata de evitar. El término «estúpidas» *(apaideutous)* con que se califican tales discusiones significa literalmente «sin educación», es decir, «falto de instrucción», o bien «inútil para la instrucción»; este último sentido implicaría — por comparación con 3,16 — un juicio especialmente desfavorable de la herejía. Con su rechazo general, en que evita descender a puntos concretos, el autor de las cartas muestra prácticamente cómo se ha de entender su instrucción relativa al trato con los herejes.

Se precisa ahora lo dicho en el v. 22. Se ha repetido hasta 24
aquí suficientemente que las teorías heréticas no ofrecen nada positivo. Ahora, por primera vez, se instruye a Timoteo sobre la manera como debe actuar con los herejes mismos. El autor adopta un tono muy distinto del que emplea cuando condena la herejía en cuanto doctrina. La insistente recomendación de

121. Véanse los pasajes citados y A. Vögtle, 44-47.170-178.

122. Esta definición del cristiano se encuentra también en Act 9,14.21; 1Cor 1,2.

que el «siervo del Señor», es decir, el predicador y ministro de la Iglesia, no se deja enredar en discusiones, no equivale a la orden de romper definitivamente con los que se han apartado del buen camino. A ellos se les debe manifestar bondad, sinceridad y paciencia, pero no simplemente esperando que reconozcan su error, sino saliéndoles al encuentro con la oferta de la doctrina auténtica. Tal es la actitud típica del autor ante el problema de la conversión de los herejes [123]: no disputar con ellos ni tratar de convencerlos con razones, sino oponerles incesantemente la sana doctrina. De ahí la necesidad de no confiar la tarea de enseñar en la Iglesia sino a personas aptas y bien dotadas (es condición exigida expresamente al obispo en 1Tim 3,2). Esta habilidad para enseñar y corregir es una de las pocas virtudes específicas del ministerio exigidas en las pastorales.

25 La corrección paciente, indulgente, sin ánimo de combatir, se considera como la única posibilidad de recuperar siquiera a algunos. Con gran reserva y en tono que nada tiene de triunfal o victorioso, el autor se limita a decir: «por si acaso Dios...», consciente de la dificultad que supone el convencer al hereje de la verdad, que él pretende poseer con más certeza que el cristiano fiel. Lo que él necesita no son ligeras rectificaciones, sino una verdadera «conversión» *(metanoia),* siendo así que se halla sumido en la impiedad (v. 16). El maestro de la Iglesia puede, mediante una enseñanza hábil y paciente, crear los requisitos necesarios para que Dios conceda la conversión. Aunque las probabilidades de éxito en la conversión de los herejes no son nada alentadoras (cf. Tit 3,10s), la actitud de la autoridad de la Iglesia se describe en rasgos bien definidos: bondad, paciencia, mansedumbre, instrucción. Esto no impide, desde luego, que la «instrucción o educación» *(paideuein)* deba adquirir en ocasiones la forma de corrección, e incluso de castigo, como en 1Tim 1,20. Sobre la expresión «reconocimiento de la verdad» (en este caso es, naturalmente, un concepto antitético, polémico), véase el comentario a 2,4.

26 Los herejes se hallan en situación desesperada, y por eso es

123. Cf. comentario al v. 14.

tan difícil encauzarlos por el camino de la verdad: es una pérdida del «buen sentido», de la cual deben recuperarse, y entrar de nuevo en razón. Pero estas metáforas (implícitas en el verbo *ananéphein*, «recuperar el buen sentido») hablan más que de obcecación doctrinal y de extravío moralmente culpable. La herejía reviste proporciones más alarmantes: quien sucumbe a ella cae en el lazo del demonio (cf. 1Tim 3,7), queda prisionero, atado a su capricho. Es, pues, una desgracia casi irreparable para el hombre. Por eso con las discusiones no se logra nada (cf. J. Jeremias). Pero si el ministro de la Iglesia sale al encuentro de los herejes con paciencia y bondad, aunque con decisión (corrigiendo), y si Dios se muestra benigno y les concede la conversión, entonces es posible que cobren ánimo, escapen de las «redes del diablo» y lleguen al reconocimiento de la verdad salvadora [124].

Atención a los peligros futuros
3,1-9

1 *Ten en cuenta esto: que en los últimos días se presentarán*
coyunturas difíciles. 2 *Los hombres serán egoístas, avaros, fan-*
farrones, orgullosos, difamadores, rebeldes a los padres, des-
agradecidos, impíos, 3 *sin corazón, irreconciliables, calumniado-*
res, disolutos, crueles, enemigos de lo bueno, 4 *traidores, teme-*
rarios, engreídos, más amigos del placer que de Dios, 5 *teniendo*
apariencia de piedad, pero renunciando realmente a su fuerza.
Apártate también de éstos.
6 *Porque de éstos son esos que se introducen en las casas*
y cautivan a las pobres mujeres cargadas de pecados y llevadas
de toda clase de deseos, 7 *las cuales están siempre aprendiendo,*
sin que nunca puedan alcanzar el conocimiento de la verdad.
8 *De la misma manera que Yannes y Yambrés se opusieron*
a Moisés, estos tales se oponen también a la verdad: hombres
de inteligencia pervertida, reprobados en materia de fe. 9 *Pero*

124. A algunos detalles de la perícopa v. 23-26 L.H. Bunn da otra interpretación; sobre la traducción del v. 26 véase J.P. Wilson; cf. además F.R.M. Hitchcock, *New Ligth*.

no avanzarán más; pues, como pasó con aquéllos, su insensatez quedará patente a todo el mundo.

1 Igual que en 1Tim 4,1ss, sigue ahora toda una perícopa acerca de los herejes, presentada en forma de profecía relativa a los últimos tiempos. Del v. 5 en adelante se ve con claridad que el autor se refiere exclusivamente a los herejes, incluso desde el v. 1. Según esto, la herejía es parte de las pruebas y catástrofes escatológicas, es síntoma del alejamiento de Dios en que los hombres irán cayendo cada vez más a medida que se acerca el fin. Pero para el autor de las pastorales no es tan sólo un caso más, un ejemplo de las blasfemias con que se ofenderá a Dios en los últimos tiempos, como parecería ser la impresión que queda de este pasaje, sino la quinta esencia de la impiedad. El hablar de tiempos difíciles en los últimos días tiene por objeto estigmatizar la herejía, presentándola como el «último» intento peligroso de rebeldía del mal contra Dios.

En la yuxtaposición que las pastorales hacen de diversas afirmaciones, en las cuales unas veces se anuncia la herejía como fenómeno propio de los últimos días[125] y otras se señalan como epidemia que cunde ya actualmente, se hace patente el carácter literario de estos escritos. El paso del futuro al presente en los v. 5-6 deja ver que lo dicho anteriormente pertenece a la forma literaria de la polémica antiherética: en los herejes se han manifestado ya los pecadores de los últimos tiempos, sin que esto equivalga a afirmar que los últimos tiempos ya han llegado. Esta ficción es un argumento de mucho peso contra la autenticidad paulina de las pastorales[126].

2-4 La descripción de los últimos días, con la cual en realidad se muestra lo que es el presente y se estigmatiza la herejía, es bastante imprecisa. En una larga lista de vicios se muestra en general la maldad de «los hombres». Pero entre «los hombres» el pensamiento se dirige ante todo a los herejes, y luego a todos los seducidos por ellos (mientras en 1Tim 4,1 se dice

---

125. Cf. 1Tim 4,1ss; 2Tim 3,13; 4,3.
126. Cf. comentario a 1Tim 4,1; 2Tim 4,3.

que los extraviados serán «algunos», aquí se habla muy en general). A ellos se les achaca en proporciones «escatológicas» toda la perversidad e inmoralidad de los hombres. Algunos de los vicios enumerados pertenecen al vocabulario de la polémica antiherética, y con tal sentido se emplean también en las pastorales (p.ej. avaros, fanfarrones, orgullosos, desagradecidos), pero aquí no se los menciona específicamente bajo este aspecto, sino en cuanto son manifestaciones de la perversidad en general[127]. Los v. 2-4 contienen, al lado de Rom 1,29-32, la lista más larga de vicios que se lee en el Nuevo Testamento. Sólo que en el pasaje de la carta a los Romanos, con el cual existen algunos puntos de contacto[128], se habla de la miseria moral de los paganos, en tanto que aquí se trata de las notas características de la herejía «escatalógica»[129].

La lista de vicios se concluye y compendia en un cargo con- 5
creto. Los que sólo salvan las apariencias de piedad no son otros, evidentemente, que los herejes, ante los cuales es preciso ser inflexibles en defender el verdadero concepto y las verdaderas manifestaciones de la «piedad»[130]. Por eso es inexacta la afirmación de que con los vicios enumerados en los v. 2-4 se quiere describir la situación de los últimos tiempos «dentro del cristianismo»[131]. Todo se refiere a la herejía. De ella directamente quiere hablar el autor. El versículo muestra, desde luego (igual que 2,19s), que los herejes se encuentran en el seno mismo de las comunidades, donde externamente tratan de aparentar «piedad», pretendiendo pasar por verdaderos cristianos al mismo tiempo que niegan «su fuerza», o sea, la doctrina auténtica, de la cual se nutre la verdadera piedad. Esta dificultad de establecer una línea divisoria entre el terreno de la ortodoxia y el de la herejía, esta imprecisión de frontera fue para la Iglesia causa de serios problemas durante largo tiempo, precisamente en su lucha contra el gnosticismo. Pero el autor

---

127. Acerca de la estructura, lenguaje y otros rasgos del catálogo de vicios, véase A. Vögtle, 12-15.232-234.
128. Cf. A. Vögtle, 16-21.
129. M. Bévenot investiga la posible tradición latina del v. 2.
130. 1Tim 4,7s; 6,3ss; cf. excursus *Piedad*, después de 1Tim 4,8.
131. J. Jeremias; J. Freundorfer.

de las pastorales señala a los herejes justamente con este reproche que hace a todos ellos en conjunto.

El tema de la perícopa no es la tibieza y corrupción que cundirá en la Iglesia en los últimos tiempos, sino la corrupción y perversidad de los herejes que pasan por ser miembros de la Iglesia. En los herejes están ya presentes los impíos de los últimos días. La orden de apartarse de «éstos»[132] no deja la menor duda de que toda la polémica va dirigida contra la herejía actual, que, por lo demás, es el único adversario en todo el resto de las cartas. Bien se puede suponer que tras esta exigencia está la práctica de evitar el trato con los herejes[133]. Doctrina y conducta personal son para el autor elementos inseparables, de suerte que la manifiesta inmoralidad es síntoma inmediato de una doctrina herética y blasfema; en cambio, la «piedad» por la cual pugnan las cartas no se puede dar sino unida a la sana doctrina, que a un mismo tiempo es el único camino para llegar a ella y su mejor manifestación.

6 Igual que el presente del v. *5b*, este versículo muestra definitivamente que la clase de gentes impías anunciada en los v. 1-4 para los últimos tiempos existe ya en la actualidad, y precisamente en la herejía. Ya ahora se hace necesario poner en guardia contra tales personas como peligro actual, y sin dificultad se puede observar el camino que sigue en sus actividades. No se trataba, pues, de una descripción de los últimos tiempos, sino del presente. La locución «de éstos son esos que...» no se puede interpretar como si en los herejes se quisiera sólo mostrar un ejemplo. Son ellos el objeto directo de la afirmación. El autor, es verdad, parece referirse también a una culpabilidad humana de carácter más general, que no entra directamente en el tema (los pecados enumerados en la lista de vicios no son solamente pecados de los herejes), pero de ella se ocupa aquí únicamente en cuanto se halla personificada en los herejes.

La descripción de las actividades proselitistas y de los éxitos de los herejes es el mejor medio que al autor pudo

---

132. V. *5b*; cf. 1Tim 4,7; 2Tim 2,23; Tit 3,10.
133. Cf. 2Jn 10; J. Jeremias.

hallar para provocar el desprecio de la herejía: la manera como inician sus actividades, «se introducen» (como furtivamente) y la clase de personas a quienes se dirigen comprometen por sí solas a los herejes. Los maestros de la herejía buscan sus prosélitos entre mujerzuelas *(gynaikaria)* cargadas de pecados y llevadas de todo género de pasiones que, por tanto, no hacen honor a la causa, porque sólo entre ellas tiene perspectivas de éxito, no existiendo persona normal y de buena reputación que se preste a semejantes fantasías. Con los pecados y pasiones de las mujeres, el autor no parece querer aludir específicamente a los pecados de fornicación, cosa que, dado el estilo de su polémica, habría dicho sin rodeos. En la sociedad de tales mujerzuelas se incluye a todo el que se adhiere a la herejía.

Si a estas mujeres, que para la herejía son presa fácil, se 7
atribuye cierto dudoso interés por cuestiones religiosas, manifestado en un ansia enfermiza de saber, se explica por los propósitos mismos de la polémica: la herejía satisface sospechosas necesidades de ciertas gentes, pero no responde en lo más mínimo al anhelo de salvación de los hombres. La herejía no puede considerarse como rival de la sana doctrina; no halla acogida sino entre gentes incapaces de llegar al «conocimiento de la verdad» [134]. Con esta presentación irónica y satírica, la herejía pierde mucho de su aspecto amenazador; sus perspectivas de éxito son muy limitadas, ya que ni siquiera logra superar aquellos círculos de personas, que por su condición misma no dan mucho que esperar (cf. v. 9). Este concepto de la herejía llama, sin embargo, la atención porque contrasta con las severas advertencias que se leen en todo el resto de las cartas y con pocas alusiones del autor, de las cuales se desprende que la herejía ha hecho buena parte de sus conquistas en el seno mismo de la comunidad [135].

La despectiva descripción deja ahora de lado el objeto de las 8
actividades proselitistas heréticas para regresar a ocuparse de los herejes mismos, haciendo de ellos un juicio destructor:

134. Cf. comentario a 1Tim 2,4.
135. Cf. comentario al v. 9.

son gente que opone resistencia a la verdad, que está, por tanto, en el error. Siendo hombres de entendimiento corrompido, pretenden instruir a otros. No ofrecen ninguna garantía. Han fracasado en lo que dice relación con la fe y avanzan por el camino de la perdición, y sin embargo se arrogan el derecho de conducir a otros a la salvación.

El primer cargo («se oponen a la verdad») significa que de propósito y por la fuerza mantienen la verdad a distancia. El autor ilustra la afirmación con un ejemplo bíblico: «Yannes y Yambrés» son, en la tradición judía de leyendas relativas a Moisés, los nombres de aquellos magos del faraón egipcio que, según Éx 7,8-12, con sus encantamientos opusieron resistencia a Moisés y Aarón[136]. Como aquéllos, también los herejes se oponen a la verdad que se anuncia en el mensaje de Dios. La comparación de los herejes con magos no parece ser casual, pues en tiempos posteriores se encuentra con frecuencia para aludir a imposturas, engaños y prácticas sospechosas (cf. v. 13).

9 El punto principal de comparación con Yannes y Yambrés no es su oposición a la verdad (y quizá su seducción mágica), sino su «oposición igualmente inútil»[137]. Los magos, es cierto, tuvieron éxitos por un momento, pero no pudieron cerrar el paso a la verdad (el plan de Dios). Pese a sus avances actuales (que es lícito suponer), a la herejía está reservado un futuro deplorable, dado que la estupidez de sus jefes no quedará oculta, y la absoluta vacuidad de sus enseñanzas se hará manifiesta.

De la herejía como característica del futuro escatológico, que era el tema inicial de la perícopa, se ha pasado entre tanto a hablar del futuro de la herejía, que cuenta ya con un pasado. Tales desigualdades, que se explican por razones literarias, se podrán observar todavía más de una vez. A cada paso se tropieza con fenómenos que son efecto del estilo ficticio de estos escritos: el carácter casi innocuo de la herejía, afirmado en los v. 6-7, se recalca aquí tanto que casi se puede contar con

136. Testimonios en DIBELIUS - CONZELMANN; cf. J. JEREMIAS, 53ss; H.F.D. SPARKS.

137. H.J. HOLTZMANN en comentario al v. 8.

que esta calamidad se liquidará por sí sola. Mas este punto de vista contradice directamente a 2,17 y 3,13, donde se profetiza un avance casi incontenible de la herejía. Ambas afirmaciones tienen su sentido propio (2,17; 3,13: advertencia; 3,9: polémica), aunque no sea posible armonizarlas. Se reconoce la tendencia del autor a utilizar, ejemplificar y generalizar. Él no pretende describir ni interpretar situaciones concretas, crea situaciones típicas, para deducir de ellas enseñanzas generales. Así se explica cómo él presenta en forma diversa las posibilidades de éxito de la herejía, según sea su intención combatir o exhortar, y cómo unas veces habla del fenómeno total de la herejía como de amenaza para el futuro, y otras como de calamidad actual.

Características del verdadero ministro y del auténtico cristiano 3,10-17

10 Pero tú has seguido paso a paso mi enseñanza, mi conducta, mis decisiones, mi fe, mi comprensión, mi amor, mi constancia, 11 mis persecuciones, mis sufrimientos, como los que me sobrevinieron en Antioquía, en Iconio y en Listra. ¡Qué persecuciones sufrí! Pero de todas ellas me libró el Señor.

12 Y todos los que quieran vivir piadosamente en Cristo Jesús, serán perseguidos, 13 mientras que los hombres malvados e impostores irán de mal en peor, engañando y engañados.

14 Tú, en cambio, permanece en lo que aprendiste y aceptaste con plena convicción, acordándote de quiénes lo aprendiste, 15 y de que desde niño conoces las Sagradas Escrituras, que tienen el poder de instruirte para la salvación por la fe en Cristo Jesús. 16 Toda la Escritura está inspirada por Dios y es útil para enseñar, para reprender, para corregir, para instruir en la virtud. 17 De esta manera el hombre de Dios estará bien formado y bien pertrechado para toda obra buena.

El tema del ministro ideal de la Iglesia, que predomina **10**
en toda la carta, recibe diversas formas de presentación. Mientras en otros pasajes se lo propone a Timoteo, exhortándolo

a imitarlo, Timoteo es ahora la personificación misma de tal ideal. Con todo, a través de las diferentes perspectivas literarias se reconoce siempre el mismo tema: el supremo modelo en la fe, la enseñanza y la conducta personal de Pablo, en quien Timoteo debe inspirarse, o a quien, según este pasaje, ya ha imitado, y por cierto en forma ejemplar. Así, pues, Timoteo no tiene más que «permanecer fiel a su pasado» (J. Freundorfer), «se halla ya en el recto camino» (J. Jeremias). Muy distinto es el tono en el resto de la carta, y sobre todo en las parenesis correspondientes, según las cuales Timoteo tiene aún gran necesidad de orientación, fortalecimiento, instrucción e impulso. La razón de tales divergencias de contenido está en que algunas de las parenesis no van dirigidas propiamente a Timoteo (sea como figura histórica, sea como personaje ficticio), sino en general al ministro de la Iglesia. Ahora bien, tratándose de una exhortación a destinatario anónimo, el autor podía hacerla tanto en forma de discurso directo a un Timoteo necesitado de instrucción, como presentando en Timoteo mismo el mejor modelo, y esto lleva necesariamente a que su imagen aparezca en cada caso con rasgos distintos. Un ejemplo concreto de esta múltiple imagen de Timoteo se encuentra precisamente en el versículo siguiente.

11 En la aceptación de las persecuciones y de los sufrimientos a ellas anejos, Timoteo ha sido ya fiel imitador del Apóstol. En conformidad con el v. 10 se debe entender también este dato en sentido real: Timoteo ha aceptado la persecución y el sufrimiento, igual que ha seguido las enseñanzas, la conducta, los principios, la fe, el amor y la constancia del Apóstol. Tal sufrimiento es rasgo esencial en la imagen del auténtico predicador cristiano (cf. cap. 1 y 2). De ceñirnos estrictamente al texto tendríamos que admitir, desvirtuando por completo la afirmación del autor, que la imitación en este punto se reduce sólo al recuerdo que Timoteo guarda de la suerte de Pablo, compartida por él (en su ciudad natal, Listra), o al conocimiento que tiene de los numerosos sufrimientos del Apóstol. Timoteo es el paradigma, no el destinatario de esta parenesis. Y por tanto es también él quien ha sufrido por causa del testimonio, igual que Pablo.

Con esta idea contrasta, evidentemente, la presentación que al principio de la carta se hace de Timoteo como de un discípulo del Apóstol para quien los sinsabores del ministerio apenas comienzan, siendo por tanto necesario que se disponga a aceptarlos; con la preocupación de que se vaya preparando a compartir la suerte del Apóstol, pues corre peligro de «avergonzarse», se le explica el sentido teológico del sufrimiento, como a alguien que apenas empieza a entrar en contacto con tales realidades[138]. Mientras allí no se encuentra la menor alusión a que Timoteo haya experimentado ya en carne propia la suerte del Apóstol, en este versículo no puede ser otro el sentido. De discípulo, que tiene necesidad de ser instruido y exhortado, Timoteo ha pasado a ser el ideal del predicador, que satisface a todos los requisitos exigidos. Expresiones tan directas y personales no son sino recurso literario (cf. también el v. 12). El ministro ejemplar recibe su confirmación del Apóstol.

Los datos relativos a los lugares en que suceden las diversas situaciones aludidas[139] descansan evidentemente en tradiciones antiguas, consignadas también en los Hechos de los Apóstoles[140]. Pero si la fuente inmediata fueron los capítulos 13 y 14 de los Hechos, salta entonces a la vista que los episodios a los cuales se alude son muy anteriores al encuentro de Pablo con Timoteo (Act 16,1ss); aquí, en cambio, se da claramente a entender que Timoteo acompañaba ya al Apóstol. Es una prueba más de que el autor utiliza con toda libertad aquellas tradiciones que hacen concreta la imagen de Pablo y pertenecen al estilo de una carta.

Recordando el pasado, el prisionero Pablo reconoce agradecido que de todas las situaciones de peligro salió siempre airoso, librado por la mano de Dios (de Cristo). Mas esta declaración no tendría sentido, sino suponiendo que el Apóstol se encuentra actualmente en una situación de la cual ya no se librará (4,6ss). En efecto, según la teología del sufrimiento en 2,3ss, la persecución, en cuanto conduce a la salvación eter-

138. 1,7-8; 2,3-13.

139. Véase la observación preliminar a 1,3-5 y la introducción 2*b*.

140. Act 13,50; 14,2.5s.19.

na, es ya en sí misma salvación, y esta salvación su plena realidad con la muerte [141].

12 Lo que vale para un apóstol (y para Timoteo), se aplica a todos los cristianos: también ellos sufrirán ataques y persecución por causa de la fe. Preparar esta sentencia teológica era propiamente el objeto de los v. 10-11. Dentro del estilo de la carta, la afirmación se presenta en forma de declaración personal de Pablo, porque su vida debe ser el ideal del ministro de la Iglesia y, en este caso también, de todo cristiano. Mediante una fórmula típica de las pastorales, el concepto de vida cristiana se traduce por el de «vivir piadosamente» [142]. Lo que hasta aquí tenía ya pleno sentido como anuncio de la suerte que espera a los predicadores del Evangelio, se extiende ahora a la totalidad de la vida cristiana, que se rige por el principio establecido en 2,11-12. No se puede perder de vista que los datos biográficos y la descripción de situaciones concretas están destinados en las cartas a preparar estas conclusiones. Otro ejemplo del mismo procedimiento es 4,8. El anuncio general del v. 13 y la parenesis que le sigue (v. 14) confirman todavía más el carácter ficticio.

13 Inesperadamente aparece de nuevo, en otros términos, el pensamiento de 2,17. En contraste con el v. 9 se dice que los herejes avanzarán en el mal, «irán de mal en peor», expresión que alude tanto a su influjo nefasto como a su propia ruina, en que conscientemente se precipitan. Ambos aspectos están implícitos, según se ve claramente por las últimas palabras del versículo, que los presenta como seductores seducidos, como impostores engañados [143]. Son hombres que, después de haber perdido el camino de la salvación y hallándose cautivos entre una maraña de fantasía, tratan de sumir a los demás en la misma situación. Todos estos detalles son claro indicio de que las pastorales constituyen la primera etapa de la polémica antiherética del siglo II.

El anuncio «irán de mal en peor», con la vaguedad que le es propia, ilustra el carácter de 1Tim 4,1ss: 2Tim 3,1ss;

141. Sobre los v. 10-11, véase también G.H. WHITAKER.
142. Cf. el excursus *Piedad*, después de 1Tim 4,8.
143. Cf. DIBELIUS - CONZELMANN.

4,3s. Es elemento que nunca falta en la descripción de los herejes, y, añadido libremente como aparece aquí, fuera de las exigencias del contexto, revela el carácter literario de todo este pasaje. Se trata simplemente de una parenesis en que frente a los «piadosos» cristianos se presenta como polo opuesto a los «malvados» herejes.

La exhortación vuelve una vez más al trajinado tema de 14
la fidelidad a las tradiciones, garantía de seguridad en la fe. Es necesario «permanecer» en la tradición. Ella exige ser protegida y conservada intacta, pero también ser aceptada con plena convicción. Entre los maestros de Timoteo a que se hace alusión se piensa ante todo, si no exclusivamente, en la abuela y en la madre, pues el v. 15 evoca naturalmente el recuerdo de 1,5 [144]. Sin embargo, si se tienen en cuenta las ideas dominantes del autor, hay que decir que esta interpretación no es la más obvia y que, incluso, disuena dentro del contexto del pasaje. En efecto, las locuciones «lo que aprendiste» y «de quienes lo aprendiste» son en realidad perífrasis, y debe entenderse casi en sentido técnico, porque equivalen a «lo que escuchaste» (2,2) y expresan la aceptación de la doctrina transmitida por la autoridad legítima.

Surge, sin embargo, una dificultad, y es la alusión a varios maestros (*παρὰ τίνων*, plural), cuando hasta aquí el único y exclusivo maestro es Pablo; Timoteo es sencillamente el discípulo del Apóstol, su predicación es la παραθήκη del Apóstol, todo lo que hay que aprender es el evangelio de Pablo [145]. No es de extrañar que ante esta dificultad algunos manuscritos (también la Vulgata) hayan optado por la forma singular (παρὰ τίνος = *a quo didisceris)*. J. Belser considera el singular como la forma primitiva, pero no rechaza la posibilidad de que el plural sea en realidad la lectura auténtica, que se explicaría por la inclusión del recuerdo de Bernabé. Así, pues, la presencia del plural ha sido siempre un problema, y sin embargo los testimonios textuales imponen su preferencia.

Igual que para otras cuantas dificultades de la misma índole,

144. Así, entre otros, H.J. HOLTZMANN; DIBELIUS - CONZELMANN; A. SCHLATTER; J. FREUNDORFER; G HOLTZ.

145. Cf. 1Tim 2,7; 2Tim 1,11s; 2,2

la explicación está en la ficción literaria de las cartas. Timoteo ya no es sólo aquel discípulo que en otro tiempo acompañó de hecho a Pablo; es además la personificación del jefe de años posteriores, contemporáneo de las cartas. Lo que ya en 1,5 se podía observar con toda claridad, se repite aquí (y en el v. 15): Timoteo se convierte en prototipo del creyente de la época de las pastorales, y representa el ideal del ministro de la Iglesia cimentado en una larga tradición. Muchos maestros le han precedido (cf. 2,2), formando una cadena, de la cual él sabe que es un anillo más. Timoteo no es ya el primer anillo de la cadena después de Pablo, ni sólo el discípulo del Apóstol. Como cualquier cristiano de fines del siglo I y principios del II, él se confía ya enteramente en la competencia e integridad de los legítimos maestros que le precedieron. Teniendo que encarnar en su persona este aspecto teológico, es natural que las afirmaciones correspondientes aparezcan en conflicto con aquellos textos que ponen el acento en la relación inmediata de Timoteo con Pablo, en la persona del Apóstol como primera fuente de autoridad y único maestro cuya doctrina se prolonga en Timoteo. Una dificultad análoga se observó ya en 1Tim 4,14 comparado con 2Tim 1,6, no menos que en 2Tim 1,5 y 3,10-11 (véase cada uno de estos pasajes).

La forma de la carta, y en este caso las relaciones del supuesto autor con los supuestos destinatarios, se acomodan a la afirmación y aparecen, en consecuencia, mucho menos autónomas, mucho menos «originales» de lo que a primera vista podría suponerse. El autor no da la menor importancia a las inconsecuencias que de ahí resultan, sobre todo en la imagen que ofrece de Timoteo; lo único que le interesa es el mensaje concreto a sus lectores, consistente en hacerles ver que en las grandes figuras de la edad apostólica tienen un modelo permanente, así se hagan resaltar en ellas unos u otros rasgos, como él lo hace con gran habilidad. Tales aparentes contradicciones no desdicen en nada de la calidad literaria de su empresa. El mensaje de conjunto gana mucho más con este procedimiento que ciñéndose inflexiblemente a la situación histórica ficticia predominante en las cartas (Pablo escribiendo a

su discípulo), sin que por eso se pierda nada de la impresión de una verdadera correspondencia epistolar.

Así, pues, la situación de época tardía es la que cristaliza en Timoteo, más o menos en la forma en que lo expresa 1,5. Él está cimentado en una tradición doctrinal que merece todo crédito, dado que la recibió de hombres competentes y fidedignos. La tradición de fe tal como existe en la Iglesia es la mejor arma en la lucha contra la herejía, porque es la fuente incontaminada de la sana doctrina. Tales versículos constituyen ya indirectamente una polémica, en cuanto oponen los representantes de la tradición de la Iglesia, dignos de toda confianza, a los jefes de la herejía, de muy dudosa autoridad. Se destaca aquí ya con claridad lo que expresamente se establecerá como criterio decisivo en el siglo II: la posesión de la verdad sólo se garantiza cuando el que la enseña se halla dentro de la corriente de tradición viva de la Iglesia, cuyas características son: la sucesión ininterrumpida en el magisterio (obispos) y la conformidad con la Escritura (v. 15) y con los demás órganos de la misma tradición. El concepto de doctrina y de Iglesia en las pastorales se rige ya enteramente por estos criterios y (lo mismo que la teología correspondiente en tiempos posteriores) tiene por punto de partida el encuentro con la herejía gnóstica[146].

Establecido este primer principio de orientación, se señala 15
ahora a Timoteo el segundo fundamento en que descansa el depósito de la fe: «las Sagradas Escrituras». En las pastorales la expresión no designa, evidentemente, sino el Antiguo Testamento. Cf. comentario a 1Tim 5,18. Dado el peso que tienen estas alusiones, así se les dé la apariencia de recuerdos personales, el sentido del v. 15 poco o nada tiene que ver con datos biográficos alusivos a la piadosa educación que Timoteo hubiera recibido de su madre y de su abuela (J. Jeremias). Pero si a pesar de todo se quiere relacionar este versículo con 1,5, se le debe reconocer la misma tendencia ejemplificante que tiene aquel pasaje, y no hay por qué tomar en cuenta la educación específicamente judía, con el conocimiento de las Escri-

146. Véase además el comentario a 2,2.

turas a ella anejo, tanto más que tal conocimiento vendría a ser en definitiva cosa secundaria para la idea que aquí se quiere expresar. Pero la ficción aparece especialmente clara en el hecho de que difícilmente se podría afirmar, como detalle biográfico, que Timoteo haya recibido una educación esmerada en el campo de las Escrituras; ésta, por el contrario, sería un reproche permanente contra la madre, quien contrajo matrimonio con un pagano y ni siquiera hizo circuncidar a su hijo (Act 16,1.3).

Lo que para las pastorales constituye un ideal, es el haber crecido en la fe (cf. 1,3.5) y el haberse familiarizado con las Escrituras desde temprana edad (en esto se refleja la mentalidad de la generación posterior a los apóstoles) [147]. El Antiguo Testamento instruye, en efecto, sobre la «salvación por la fe en Cristo Jesús». La Iglesia primitiva tuvo siempre la convicción de que el Antiguo Testamento habla de Jesucristo, y que esto es precisamente lo que le da su verdadero sentido. Pero este sentido no se descubre sino después de aceptar la fe en Cristo; es entonces cuando se puede decir con propiedad que las Escrituras instruyen en esta fe. Su función y eficacias se precisan más en el versículo siguiente.

16 La relación entre los diversos términos de que consta este versículo se ha prestado a dificultades, pero éstas desaparecen una vez que el adjetivo «inspirada por Dios» se considere como atributo (no como predicado, que es el caso de «útil») del sujeto «Escritura». De otra manera quedaría como sujeto de la frase «toda Escritura», lo que sería extraño, ya que la afirmación carecería prácticamente de sentido, no quedando entonces otra solución que traducir desesperadamente el término por «todo pasaje de la Escritura» (traducción que, dentro de este contexto, no puede buscar apoyo en Act 8,35). Pero es sobre todo el contexto el que recomienda el sentido dado en nuestra traducción («toda Escritura inspirada por Dios»). Aceptada, en efecto, la inspiración divina, de la cual habla el término «theópneustos» (Eichler lo entiende como el influjo del Espíritu divino en el lector), no es ya el tema inmedia-

147. Cf. comentario a 1,5.

to del v. 16. R.J.A. examina detenidamente el pro y el contra de todas las combinaciones posibles, para concluir con razón que después de haberse hablado en el v. 15 de las «Sagradas Escrituras», en el v. 16 el tema no es directamente la inspiración (afirmada ya de hecho), sino la utilidad pastoral de la Escritura. Aquí no se insiste en la inspiración de la Escritura, sino que se presupone [148].

Las Escrituras del AT se mencionan, pues, expresamente como fuente para la enseñanza de la fe, como ayuda para demostrar la falsedad de la herejía y para corregir a los «hombres malvados» (v. 13), y como medio para instruir en la virtud. Requisito esencial es, sin embargo, que tales Escrituras se interpreten conforme a la fe cristiana y se lean en consonancia con la tradición de la Iglesia.

La exhortación y estas diversas indicaciones relativas a la **17**
utilidad de la Escritura están dirigidas al «hombre de Dios» [149], expresión que designa aquí el prototipo del cristiano perfecto, maduro, en el sentido específico de las cartas pastorales. La parenesis a los jefes de comunidades (v. 10-11) se ha convertido desde el v. 12 en exhortación general a todos los cristianos. Los «pertrechos» y «provisiones» del cristiano designan la firmeza, la orientación segura y eficaz con que se superan los peligros que en concepto de las pastorales amenazan la fe genuina.

Dificultades crecientes para Timoteo en el ministerio; Pablo ve con plena confianza que su fin se acerca 4,1-8

1 *Te conjuro en presencia de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y a muertos, y por su aparición y por su reino:*
2 *proclama la palabra, insiste a tiempo y a destiempo, reprende, increpa, exhorta, con toda comprensión y sin cejar en la enseñanza.* 3 *Porque vendrá tiempo en que no soportarán la sana*

148. Cf. respecto de este problema los dos artículos de J.W. Roberts; además H. Buis, R.M. Spence, O. Olafsen, F.W. Grosheide, J.H. Bennetch.
149. Cf. 1Tim 6,11; D. Moody.

doctrina, sino que, llevados del propio capricho, se rodearán de maestros para que les halaguen el oído, y [4] *dejarán de escuchar la verdad, volviéndose de nuevo a los mitos.* [5] *Pero tú conserva en todo la serenidad, soporta las contrariedades, cumple la tarea de evangelista, lleva a cabo tu servicio.*

[6] *Porque yo estoy ya a punto de ser ofrecido en libación, y es inminente la hora de mi partida.* [7] *He combatido el buen combate, he realizado plenamente la carrera, he guardado la fidelidad.* [8] *Y ahora está ya preparada para mí la corona de justicia, con la que me retribuirá en aquel día el Señor, el juez justo; y no sólo a mí, sino también a todos los que hayan mirado con amor su aparición.*

1 Con esta perícopa se cierra la parte parenética principal de la carta y, al hacer hablar al Apóstol próximo ya al martirio, casi podría decirse moribundo (v. 6ss), da particular énfasis a todas las exhortaciones. En esta forma el escrito equivale prácticamente a un testamento, cuyo punto culminante son estos versículos 1-8. Se transmiten, por así decirlo, las últimas palabras del Apóstol, con lo cual se duplica el carácter obligatorio y urgente de sus advertencias finales. Solemnemente se recuerda al continuador de la obra del Apóstol en servicio del Evangelio su responsabilidad inmediata ante Dios [150], así como la seguridad del juicio y de la parusía *(epiphaneia)*. La carta adquiere entonces incomparable y acuciante actualidad en sus afirmaciones, que deben valer para todo tiempo. La obra del maestro y jefe de la comunidad es parte del proceso de salvación iniciado por Dios, que comprende múltiples aspectos, y está iluminada por la futura epifanía de Jesucristo juez, hecho absolutamente seguro. De ahí la plena confianza que debe animar al ministro de la Iglesia, pero también la grave responsabilidad que sobre él recae y la estricta cuenta que habrá de rendir de su ministerio.

La función judicial de Cristo se describe mediante una fórmula tradicional de profesión de fe [151]. La soberanía se atri-

150. Cf. 1Tim 5,21; 6,13.

151. Cf. Act 10,42; 1Pe 4,5. Acerca del concepto «manifestación-aparición» véase el comentario a 1Tim 6,14.

buye aquí a Cristo (no a Dios): «con la epifanía se inicia la basileía (el reino), que en ella se hace realidad»[152]. Hasta que llegue aquel momento es voluntad de Dios que la *paratheke* (el depósito) del Apóstol se conserve fielmente en la Iglesia, bajo la responsabilidad de aquellos a quienes sea confiada[153].

En una exhortación general se resumen y repiten las prin- 2
cipales instrucciones ya dadas, haciendo presentes las dificultades con que la predicación tropieza o habrá de tropezar (v. 3). La actitud que se exige al ministro es también aquí la recta exposición de la verdad (2,15), la necesaria represión y amenaza, paciencia con los que ya se han extraviado y la conveniente instrucción. Como en 2,14.16. 24-25 y en otros lugares, se trata de una instrucción pastoral concisa, aplicable a toda ocasión, pero que aquí se presenta en los términos imperiosos de un testamento del Apóstol moribundo y con la atención fija en la herejía. La expresión «a tiempo y a destiempo» se refiere a las diversas circunstancias ambientes y a los diversos auditorios[154].

La trascendencia de la predicación es tal, que ningún obstáculo, ninguna dificultad dispensa de ella[155].

Según procedimiento corriente de las cartas, una vez más 3-4
se anuncia como fenómeno de tiempos futuros la situación difícil de la cual se quiere prevenir con las presentes instrucciones[156]. Pablo profetiza tiempos difíciles, que son los mismos por que atraviesa la Iglesia de las pastorales. A manera de despedida imparte instrucciones y advertencia que no pierden actualidad con su muerte. En ellas encuentran orientación segura los jefes actuales de la Iglesia, porque corresponden a las dificultades que ya actualmente deben superar. Los peligros futuros aquí predichos son ya desde hace tiempo la situación concreta que vive la Iglesia de las pastorales.

Típica es la descripción que aquí se hace de la herejía, no

152. E. PAX, 237.
153. 1Tim 6,14; 2Tim 1,12.
154. G.H. WHITAKER la relaciona con las disposiciones personales, preferencias o repugnancias de Timoteo, inestables a causa de su inmadurez.
155. Acerca de los v. 1-2 cf. también H.C. NITZ.
156. Cf. 1Tim 4,1ss; 2Tim 3,1ss.13.

ya como creciente apostasía que llegará al colmo «en los últimos días» (3,1ss), sino como rechazo consciente de la «sana doctrina»[157]. La herejía nace por el rechazo culpable y violento de la verdad y por el pernicioso intento de llenar el vacío con fantasía extrañas a ella. El andar en busca de quienes «les halaguen el oído» significa que su único afán es el de satisfacer la curiosidad, comparable a una comezón de oído. No es otra cosa lo que ofrecen los «mitos» heréticos[158], que se deben tener por inventos de algunos hombres. Halagan el oído, mas nada tiene que ver con la «verdad». Como se ve, la herejía se presenta aquí con los mismos rasgos de vulgaridad que en 3,6-8: es oposición abierta a la verdad y no ofrece más que la satisfacción de bajas pasiones que esclavizan a algunos hombres pervertidos. Todo lo que hay en ella, y que tanto atrae, no es «sana doctrina», sino sensación. «Se rodearán de maestros», y éstos «se introducen en las casas» (3,6). Abiertamente se muestra la predicación y las actividades proselitistas de los herejes como actividades poco honrosas. La afirmación de que se trata de un fenómeno extendido deja ver que la herejía cuenta ya con éxitos considerables y que se conoce y practica en vastos círculos.

5 Establecido el contraste habitual: («Pero tú...»), sigue la parenesis correspondiente a la alarmante situación antes descrita. Serenidad es lo que ante todo necesita el jefe de comunidad en medio de la confusión de enseñanzas y de la multiplicidad de maestros (v. 3), y frente a los aspectos seductores que presentan las herejías, para que «la palabra» se guíe por la «sana doctrina» y no por los caprichos humanos. El mandato expreso de soportar las contrariedades[159] se explica por el hecho de que en las circunstancias descritas el ministro de la Iglesia será siempre objeto de persecuciones, y en consecuencia no se pueden pasar por alto en la parenesis a él dirigida. Siendo la fe en Cristo crucificado la base en que descansa todo el servicio al Evangelio, la forma concreta de prestar este servicio es siempre —como en Pablo— el «compartir los sufrimientos»

157. Cf. excursus a 1Tim 1,10.
158. Cf. 1Tim 1,4; 4,7; Tit 1,14.
159. 1,8; 2,3; cf. 3,11.

y el «morir con él»[160], lo que también se realiza ya parcialmente en el trabajo infatigable, en los sudores y en la lucha que suponen las circunstancias difíciles en que debe actuar[161]. De ahí el reiterado llamamiento a aceptar conscientemente la dificultad, la amenaza, las contrariedades anejas a la misión evangelizadora e inevitables a quienes en ella se ocupan.

«Evangelista» (cf. Act 21,8) designa aquí no un cargo especial, como en Ef 4,11 (apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros), sino a todo el que debidamente autorizado anuncia el Evangelio. El dato no agrega, pues, nada a lo dicho en Flp 2,22[162]. Todo parece indicar que nunca se hizo corriente usar el título en este sentido general[163]. En nuestro pasaje no es, por consiguiente, sino término que resume las diversas instrucciones, en la misma forma que el imperativo «lleva a cabo tu servicio».

Por su colocación antes del texto que sigue toda la instrucción de los v. 1-5 reviste especial seriedad y se impone como ninguna otra: al desaparecer el Apóstol, toda la responsabilidad recae en quienes han sido sus discípulos y le suceden en el servicio del Evangelio[164].

La situación que constituye el punto de partida de la carta 6
y sirve de fondo a todas sus afirmaciones[165], o sea, la prisión de Pablo (1,8; 2,9), adquiere ahora todo su relieve: enteramente dispuesto a arrostrar la muerte, el Apóstol no cuenta ya con la libertad, sino con la pronta ejecución. El término de transición precisa exactamente el sentido de las exhortaciones e instrucciones precedentes: se refieren directamente a la sucesión de Pablo y a la administración de la herencia del Apóstol. En ellas no se hablaba de otra cosa que de las dificultades de la época posterior a los apóstoles y de la plena confianza en

160. 1,8.12; 2,3.8-13; 3,10s.

161. Cf. comentario a 2,4-6.

162. J. ROLOFF 251s; cf. también A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* I, Leipzig 1923, 334, nota 6; H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1963, comentario a Ef 4,11; G. FRIEDRICH, ThWb II, 1935, 734s.

163. Cf. J. SCHMID, LTtK 3, 1959, 1253s.

164. Cf. comentario al v. 6.

165. Cf. DIBELIUS - CONZELMANN 94-96.

quienes se hallan al frente de la Iglesia. Antes de morir, el Apóstol le lega sus instrucciones.

Los versículos siguientes presentan un segundo aspecto importante. El tono de generosidad, serenidad, confianza absoluta y plena conciencia en que se expresan corresponde al concepto que el autor tiene del dolor y de la muerte, consignado ante todo en 2,8-13. Tales convicciones inspiran no sólo el lenguaje, sino toda la actitud personal de Pablo. En otras palabras, se posee no sólo la palabra del Apóstol, sino su persona misma como documento vivo, fidedigno, convincente del Evangelio de la cruz. Su suerte y la manera como, según «su propio testimonio», la acepta y la vive, son predicación viva. «Pablo» se constituye a sí mismo en materia y contenido de la predicación[166]. El carácter no paulino, o, mejor dicho, postpaulino de los textos se pone en claro no tanto en el hecho mismo cuanto en la manera como se atribuye esta función al Apóstol.

Los términos «ofrecer en libación», tomados del lenguaje cultual, subrayan la solemnidad de todo el pasaje. El fin del Apóstol es inminente, y su muerte es un hecho trascendental por dos razones: porque lo arrebata de en medio y por el sentido que tiene a la luz de la fe. Desde luego no hay razón para buscar explicación literal a los diversos pormenores (la sangre de Pablo como vino de libación, Pablo como cáliz, el martirio como sacrificio ritual...). La presentación misma de la muerte como una «partida» es un rasgo más que revela el lenguaje retórico del versículo.

7 En las afirmaciones de los v. 7-8 se reconocen claramente los rasgos de una imagen tardía de Pablo, no de afirmaciones personales suyas. Igual que en 1Tim 1,13-16; 2,7 (cf. comentario respectivo), se trata de afirmaciones relativas a Pablo[167]. Quien aquí habla es un Pablo que tiene «la conciencia tranquila» (J. Freundorfer) y puede mirar con plena confianza la tarea cumplida. Se alaba a sí mismo y alaba su obra, se proclama vencedor, se da el mejor testimonio de aprobación, no abriga la menor duda acerca del éxito de su actividad, de que la ha

166. Igual que en 1Tim 1,12-17; 2,7; 2Tim 1,3.11.
167. Cf. introducción, p. 394.

cumplido con toda eficiencia y pronto recibirá el premio correspondiente. Son los términos en que se habla de un santo.

No es difícil reconocer en todo esto un propósito bien definido, conocido por otros pasajes: Pablo ha «combatido el buen combate», tal como se espera de Timoteo [168], lo que equivale a decir, una vez más, que Pablo es el modelo. Ha realizado además plenamente la «carrera», como se exige al jefe de comunidad (2Tim 2,5), y tiene, en consecuencia, absoluta seguridad de obtener la «corona» (v. 8), la misma que tiene derecho a esperar todo buen servidor del Evangelio, más aún, todo cristiano íntegro. Ha guardado fidelidad [169]. Ha realizado lo que las cartas pastorales exigen, en su nombre, a los jefes de comunidades. Pablo es el ideal, el prototipo del «hombre de Dios» [170]. De él se debe copiar la actitud perfecta, la suma de todo lo que se puede exigir. Él se presenta a sabiendas como el ejemplo máximo, que no incurrió en la menor deficiencia y puede avanzar tranquilo a rendir cuenta de su misión. Basta leer las palabras auténticas de Pablo, como las de Flp 3,12-14, y compararlas con estas declaraciones personales de las pastorales, para notar la diferencia [171]. Los términos «combate», «carrera», «corona» (v. 8) muestran que el pasaje se inspira en la metáfora de la competencia atlética descrita en 1Cor 9,24s [172].

De la plenitud y perfección de su vida, y basado en la 8
justicia del juez, Pablo deduce la indiscutible certeza de la retribución. La «corona de justicia», que él espera recibir, se ha de entender, según C. Spicq [173], como recompensa a la justicia del fiel administrador, quien con solicitud y esmero cuidó del depósito confiado [174] y lo devuelve ahora íntegro, como lo recibió. La retribución se hará en «aquel día» (cf. 1,12), o sea,

---

168. 1Tim 1,18; 6,12.

169. πίστιν no parece tener aquí el sentido de «fe»; en opinión de C. Spicq, RB (1931), 501, el término designa el objeto de la fe; J.M.T. Barton lo entiende, en cambio, como *loyalty*.

170. 1Tim 6,11; 2Tim 3,17.

171. Cf. además el comentario al v. 8.

172. Acerca de este versículo véase también J.J. Twomey.

173. RB 40 (1931), 501.

174. Cf. excursus *Paratheke* después de 2Tim 1,14, p. 622ss.

en el momento mismo de la «epifanía». Pero ya desde ahora es absolutamente segura, y el Apóstol puede contar con ella. Prácticamente se le hace ya entrega de la corona [175].

Es evidente, pues, que Pablo se presenta a sí mismo como el «evangelista» ideal (v. 5), y su vida como el servicio perfecto, para el cual el premio es consecuencia lógica. Con gusto quisiéramos ver en estas palabras un testamento del propio Pablo, pero, aun prescindiendo del contexto de la carta en que se encuentran, por su contenido ofrecen ellas mismas razones en contra, según se dijo ya a propósito de otros pasajes semejantes, que no es posible pasar por alto: «sin pretender con ello zanjar el problema de la autenticidad, no se puede eludir la pregunta de si Pablo, suponiendo que se hallara en las circunstancias descritas, habría hablado tan exclusivamente de sus éxitos, callando sus debilidades; si habría exaltado así su propia obra y no la de Dios» [176].

En esta alabanza personal no se reconoce en ningún caso el «gloriarse» de Pablo [177]. Pablo es aquí el luchador victorioso, el héroe insigne, conceptos casi incompatibles con la imagen del Apóstol que resulta de las auténticas cartas paulinas [178]. Pablo está a punto de partir: su tarea ha concluido, su carrera se ha cumplido ya con éxito; sólo le resta esperar la libación, que es la muerte, y tras ella la corona. Salta a la vista la semejanza de esta descripción con la imagen estilizada de Pablo que se conserva en Act 20 [179]. Las cartas a Timoteo no conocen de Pablo otro concepto que el del personaje a quien hay que mostrar, para que se vea qué juicio da él de sí mismo, cómo habla, cómo procede. Todo el interés está en poner de relieve su autoridad indiscutible, con mayor razón en 2Tim, en que el Apóstol es además el supremo modelo que imitar.

---

175. No se ve cómo G. Holtz 13, pueda opinar que «en las pastorales no existe el menor intento de exaltar a Pablo».

176. Dibelius - Conzelmann.

177. Cf. 2Cor 11,30; 12,5s.9s.

178. Cf. Flp 3,12ss.

179. Cf. también H. Windisch, *Paulus und Christus*, Leipzig 1934, 171.263s. quien cree descubrir relación inmediata con el discurso de despedida de Jesús.

Este último aspecto se subraya con la aplicación sentenciosa que cierra el pasaje y que recuerda muy de cerca la frase de 3,12. El fin de esta presentación sublime del Apóstol, en que casi se pierde de vista la realidad de su persona, no es otro que hacer de Pablo el paradigma del hombre redimido, el primero de los pecadores salvados, como en 1Tim 1,15s. Es cierto que en gran parte se emplea aquí el mismo lenguaje usado en Pablo en sus cartas genuinas [180], pero tan sublimado, con un tono y una acentuación tan distintos, que sería imposible no reconocer en él un juicio póstumo, el lenguaje de una generación posterior.

Acorde con la esperanza escatológica viva de las pastorales es la designación de la perfecta vida cristiana como «amor a su aparición». En efecto, según el sentido que en estas cartas se da casi siempre al término *epiphaneia* «aparición» [181], parece seguro que también aquí se alude a la futura (segunda) aparición de Jesucristo. Por mucho que las cartas cuenten con una larga duración de la Iglesia y por todos sus poros respiren estabilidad, saben bien que todo lo actual cae bajo la perspectiva de la futura epifanía, y hasta que ella llegue se debe conservar el «depósito» y vivir la «piedad». Aunque la expresión «aquel día», con la cual se indica el momento del retorno de Cristo (1,12; 4,8), no es un dato cronológico preciso, toda la vida actual y la responsabilidad que encierra está para el autor en relación inmediata con aquel acontecimiento, de cuya realidad no se puede dudar. Quien en aquel momento se halle en la actitud conveniente, quien haya vivido con la esperanza fija en él, éste ha «amado» la epifanía. No es imposible que con este término *(epiphanenia,* «aparición») se designe aquí «la soberanía de Dios establecida definitivamente» *(basileia:* v. 1); en este caso sería un concepto que expresa con particular vigor el momento de su establecimiento» [182].

180. P. ej. 1Cor 4,16; 11,1; 1Tes 1,6.
181. Véase el comentario a 1Tim 6,14
182. E. Pax 238.

3. *Noticias personales*
4,9-18

9 Haz lo posible por venir a verme cuanto antes; 10 pues Demas me abandonó por amor de este mundo, y se fue a Tesalónica; Crescente, a Galacia; Tito, a Dalmacia. 11 Lucas es el único que está conmigo. Recoge de paso a Marcos y tráelo contigo, porque me es muy útil para el ministerio. 12 A Tíquico lo mandé a Éfeso. 13 Cuando vengas, trae la capa que me dejé en Tróade en casa de Carpo, y los libros, sobre todo los pergaminos. 14 Alejandro, el herrero, me ha perjudicado mucho: el Señor le dará lo merecido por sus obras. 15 Tú también ten cuidado con él, porque se opone fuertemente a nuestra predicación.

16 En mi primera defensa nadie se presentó a favor mío, sino que todos me abandonaron. ¡Que no se les tome en cuenta! 17 Pero el Señor me asistió y me dio fuerzas, de tal manera que, por medio de mí, la proclamación quedó plenamente realizada y llegó a oídos de todos los gentiles, y yo mismo fui rescatado de las fauces del león. 18 El Señor me rescatará de todo mal y me salvará para su reino celestial. A él la gloria por los siglos de los siglos. Amén.

La carta prepara su conclusión con toda una serie de noticias personales. En quien lo lee sin actitud crítica, el pasaje deja desde luego la impresión de absoluta autenticidad: Pablo describe su soledad, dirige a Timoteo sus postreras súplicas y le hace las últimas recomendaciones (v. 9-13), lo pone en guardia frente a un adversario peligroso (v. 14-15), informa del curso que sigue el proceso y da testimonio de la más sólida entereza en presencia de la muerte (v. 16-18). Se diría que el Apóstol concluye su carta expresando sus últimos deseos y dando sus últimas noticias.

Tratándose de un escrito seudónimo, estos versículos exigen sin embargo una interpretación que respete su carácter literario. Véase el comentario a 1Tim 1,3 y las observaciones introductorias a 2Tim 1,3-5.15-18. Como en aquellos pasajes, se des-

cubre también aquí sin dificultad la intención especial de tales datos, que coincide con el propósito general de todo el escrito, en el cual, dado su carácter ficticio, no se pretende dar cuenta de hechos concretos. Cuando redacta ciertas afirmaciones, teológicas o no, en términos característicos de Pablo, el autor escribe en estilo paulino; pero esta circunstancia es en ocasiones mucho más que una simple consecuencia del carácter seudoepigráfico de las cartas. Los datos personales y los relativos a situaciones concretas tienen, al menos en parte, una función propia, como se demostró a propósito de 1,15-18. Tales detalles, que en sí son elementos del género epistolar, se utilizaron con propósito general de ofrecer, mediante una carta paulina y situaciones concretas simuladas en ella, afirmaciones de valor permanente. Las noticias personales que se suelen dar en toda carta ofrecen aquí ocasión para presentar al personaje central como modelo ideal desde todo punto de vista.

La circunstancia de que algunos de los nombres mencionados aparezcan también en otros pasajes confirma, por su parte, la suposición justificada ya por muchas otras razones, de que no se trata aquí de una serie de datos «inventados», sino que se utilizaron libremente tradiciones ya existentes, relativas a personas y situaciones determinadas, haciéndolas servir a los propósitos del autor, sin que se pueda decir, en consecuencia, que transmitan detalles históricos antes desconocidos.

La insistencia con que se pide a Timoteo se apresure a 9
reunirse con el Apóstol merece, si se tiene en cuenta 1,4 y 4,21, atención especial: en 2Tim expresa una de las principales «razones» a que se debe la carta misma, o sea, el ansia de ver de nuevo al destinatario, y es además uno de los recursos literarios de que el autor se vale con preferencia en repetidas ocasiones[183]. Su razón de ser, puramente literaria[184], resalta todavía más en el contraste entre esta petición y aquellos otros pasajes, numerosos en la carta, en que se exige a Timoteo no abandonar su puesto, sino ocuparse ininterrumpidamente

183. Véase, además de 1,4 y 4,21, Tit 3,12; en 1Tim 3,14 se expresa el deseo en forma contraria, pero el sentido es el mismo.

184. Véase la observación preliminar a 1,4.

en el ejercicio de la predicación [185]. El autor tolera más de una vez tales incongruencias en atención al carácter de la carta [186]. Todo intento de explicación que se base en supuestas situaciones históricas, dentro de las cuales se quisiera situar los textos, atribuyéndoles para ello un significado o un contenido psicológico correspondiente, equivaldría a hacerles violencia [187].

10 El ansia del Apóstol por ver a Timoteo se debe al estado de soledad en que se encuentra: Demas, conocido por Col 4,14 y Flm 24 como compañero de Pablo, ha sido incapaz de continuar a su lado. El viaje de Crescente (mencionado sólo en este pasaje) no parece ser efecto de la apostasía, como en el caso de Demas; se suele ver en él un viaje de misión por encargo de Pablo, ya que la tradición de años posteriores tiene noticia de una actividad misionera de Crescente en las Galias (región a que desde tiempos muy antiguos se cree alude el «Galacia» del texto) y lo conoce como uno de sus obispos.

Es indiscutible que en las pastorales se entre frecuentemente en contacto con antiguas tradiciones, conocidas del autor, pero de las cuales él utiliza sólo datos esporádicos como material literario para su obra. En las cartas no alcanzan a adquirir amplitud ni coordinación suficiente que permita identificarlas, pues sólo aparecen en fragmentos como noticias a un destinatario que está al tanto de los acontecimientos. Es lo que se puede observar también en la noticia relativa a Tito (cf. p. 16ss). De él se habla aquí como si entre tanto hubiera regresado de Creta (conforme a Tit 3,12), a menos que se utilice alguna otra tradición relativa a Tito en Dalmacia, enteramente independiente de la situación supuesta en la carta a Tito. Ambas hipótesis son igualmente posibles. Interesante es, en todo caso, el hecho de que esta Dalmacia es la parte meridional de aquella Iliria (en la costa adriática de Yugoslavia) hasta donde, según Rom 15,19, Pablo mismo llegó en su actividad misionera [188]. No sería extraño que aquí se aluda a circunstancias históricas

185 Cf. introducción, p. 62-65.

186. Compárese 2Tim 1,6 con 1Tim 4,14; 2Tim 1,5; 3,10s; 4,10 con 21.

187. Para el comentario a los v. 9-21, cf. T.W.L. Davies, H. Binder y K. Erbes, citados en la bibliografía.

188. Cf. p. ej. Dibelius - Conzelmann.

y a tradiciones en que se considera a Tito como sucesor de Pablo en la Iglesia dálmata.

Digno de mayor atención es el fin que evidentemente se propone el autor al transmitir tales datos. Si se observa el texto con atención, se ve que se trata de una afirmación estereotipada. En efecto, lo primero que salta a la vista es, como en otros casos análogos, una contradicción innegable, para la cual no hay explicación posible en la hipótesis de la autenticidad de la carta: la soledad del Apóstol, abandonado de todos y próximo a morir, descrita tan clara y «auténticamente» (cf. v. 11a.16), contrasta con el gran número de quienes envían saludos en el v. 21 («Éubulo, Pudente, Lino, Claudia y todos (!) los hermanos»), de lo cual resulta evidente que en realidad no está solo ni abandonado.

La única explicación posible es admitir que también aquí se describe una situación típica, modelo: la suerte del Apóstol, como la de todos sus sucesores en el servicio del Evangelio, es la soledad, la amarga experiencia de verse, por causa del Evangelio, abandonado incluso de las personas más adictas. Es la misma realidad expuesta ya en términos semejantes en 1,5: la infidelidad de los hombres al Evangelio reduce al Apóstol a la soledad, porque la persona misma de éste se identifica en tal forma con el mensaje [189], que quien abandona el Evangelio abandona por el mismo hecho al Apóstol, y viceversa. Tanto en 1,15 como en 4,10 el alejarse de Pablo indica abandono y alejamiento de la verdad. Pero en el versículo presente se menciona además otra razón por la cual el apóstol se verá reducido a la soledad: el envío de sus propios colaboradores a continuar la misión apostólica en otros lugares. La soledad de Pablo es, pues, una situación típica, descrita en el estilo de ficción propio de la carta. «Lo que nuestro pasaje se propone es ante todo acentuar la soledad apostólica, con lo que tiene de sufrimiento, como la situación normal de todo apóstol» [190].

Pero la tendencia ejemplificante no se detiene aquí, como se puede ver por la comparación más detallada con 1,15s.

---

189. Cf. 1,12; 2,8.
190 W. Marxsen, *Einleitung* 178.

Ambos pasajes dejan entrever cierto esquema a que se sujetan las noticias personales: muchos («todos»: 1,15; cf. 4,16) se han alejado de Pablo, vale decir, han apostatado, pero uno ha permanecido fiel, Onesíforo en el primer caso, aquí Lucas (v. 11*a*); en otras palabras, algunos permanecen todavía a su lado. La contraposición [191] se sostiene también aquí, pese a que la infidelidad no sea en el pasaje la única razón del abandono del apóstol. Los designios en 1,15 como «todos los de Asia, entre ellos Figelo y Hermógenes», están aquí representados en la sola persona de Demas. La manera de hablar de su actividad es, desde luego, característica de las pastorales. Sucumbió a «este mundo». La perífrasis «por amor de este mundo» evoca por contraste el «amor de su aparición» del v. 8; sólo que, una vez más, el término de comparación es aquí la fidelidad a la persona de Pablo, que es el equivalente del «amor de la aparición», dado que éste se ha de hacer patente en la comunión con el Apóstol. Se ve aquí cómo en estos pocos datos concretos confluyeron los rasgos más distintivos de la teología del autor.

Tampoco es casual que las dos noticias personales aquí comparadas aparezcan en uno y otro caso como remate de una sección parenética de tono enfático, de suma importancia por su contenido, que parecen querer completar poniendo de relieve su aspecto ejemplificante. Expresan una afirmación que coincide absolutamente con la de 3,1ss.13 (aquí bajo la forma literaria de una profecía, no de una noticia personal modelo): el resultado de la predicación no es un éxito externo rotundo; si la apostasía, la infidelidad cunden incluso en los círculos inmediatos a Pablo, la Iglesia de las cartas pastorales no puede esperar mejor suerte. La situación por que ella atraviesa fue ya la del propio Pablo, y el apóstol puede, en consecuencia, con su actitud y sus palabras, servir de consuelo e infundir ánimo.

11 La noticia de que sólo Lucas (su nombre, como el de Demas, aparece también en Col 4,14; Flm 24) se ha quedado al lado de Pablo, es parte esencial del paradigma presentado en el

191. Cf. comentario a 1,15s.

v. 10. Lucas es aquí (como Onesíforo en 1,16) el prototipo de quien permanece al lado del Apóstol, no se avergüenza del prisionero, y demuestra precisamente en esta forma su fidelidad al «Evangelio de Pablo» [192].

Todo lleva a pensar que tampoco las noticias siguientes, relativas a algunas personas y situaciones, obedecen a otro motivo que al de dar cumplimiento a las exigencias del estilo epistolar adoptado; no parece que haya de atribuírseles sentido más profundo, como se impone hacerlo para el caso de 1,15-16; 4,10-11. El autor seudónimo busca simplemente adornar su obra, para darle el tono exacto y la vivacidad de una carta auténtica; esta preocupación es mucho menos notoria en 1Tim y en la carta a Tito. Punto de partida son también aquí tradiciones anteriores, a las cuales se alude igualmente en otros pasajes. Así, no parece ser casualidad el hecho de que el Apóstol quiera contar precisamente con los servicios y la ayuda de Marcos [193].

También Tíquico es una de las figuras que las tradiciones 12
suelen colocar al lado de Pablo [194]. Curiosa es la observación de que Tíquico fue enviado a Éfeso, donde ya Timoteo se hallaba como representante del Apóstol (1Tim 1,3), y que no se diga una palabra sobre las relaciones entre estos dos personajes (tal vez simplemente se pasa aquí por alto la noticia de 1Tim, como sucede con otros datos, que se dejan sin armonizar). A cada paso se tropieza con curiosas inexactitudes, precisamente en las informaciones concretas que ofrece la carta.

C. Spicq [195], señala este versículo, igual que 1Tim 5,23, 13
como el más trivial de todas las cartas del NT. La súplica de Pablo de que se le lleven la capa y los libros dejados en Tróade causan en el lector desprevenido, más que cualquier otro de los datos o noticias personales, la impresión de autenticidad, de situación real, precisamente por lo trivial del asunto y la poca importancia de los objetos pedidos. Los defensores de la autenticidad paulina de las cartas aducen siempre todo

192. Cf. 2,8; 1,12.
193. Véase Col 4,10; Flm 24; cf. Act 12,12.25; 15,36-40; 1Pe 5,13.
194. Act 20,4s; Ef 6,21; Col 4,7; Tit 3,12.
195. C. Spicq, *Pèlerine et vêtements* 389.

este pasaje (v. 6-21), y en particular el v. 13, como el «principal argumento en favor de la autenticidad de las pastorales» [196]. Así, por ejemplo, J.S. Stevenson sostiene que en ningún pasaje de las pastorales como en éste sería más absurdo hablar de invención, y describe las circunstancias en que Pablo olvidó los objetos mencionados (análoga es la posición de Ryrie y de la F. Spitta, 590-595); de ahí concluye luego una segunda cautividad del Apóstol [197].

Compartir tal posición significaría admitir que ante este texto pierden todo su valor aquellos argumentos y dificultades que obligan a optar por la inautenticidad de las cartas, raciocinio inaceptable desde todo punto de vista. La idea de «situación auténtica», de «orden espontánea», de «lenguaje de persona a persona», de «circunstancias que nada tienen de inventadas», de «absoluta naturalidad», de «situación», o cualquier otro concepto semejante con que se pretenda juzgar este versículo y su contenido, en nada desvirtúan las observaciones contrarias reunidas en la introducción y recalcadas a cada paso en el comentario a los diversos pasajes de las cartas, porque son observaciones que se basan en razones objetivas y cuya exactitud se sostiene por encima de cuanto puedan sugerir las pretendidas noticias personales. Tampoco sería solución plausible la llamada hipótesis de los fragmentos [198], según la cual en los pasajes de tono tan «genuino», sobre todo en 2Tim, habría que reconocer fragmentos de cartas paulinas auténticas, interpolados en el texto de cartas ficticias.

Desde luego, tampoco se puede demostrar apodícticamente la inautenticidad y el carácter ficticio precisamente de este versículo 2Tim 4,13, ni es necesario llegar a tanto. Lo importante es hacer comprender el porqué de una posición como la que hemos adoptado aquí, partiendo de que la carta tiene valor de escrito pseudoepigráfico, según resulta de otros análisis y observaciones. Y esto es perfectamente factible. En la misma medida en que es posible concebir la carta en su carácter peculiar y no repugnan que en ella se inserten reflexiones «autobio-

196. J. Jeremias 60.
197. Cf. a propósito, introducción 2*b*, p. 327ss.
198. Cf. introducción p. 368.

gráficas» que descienden a detalles concretos, y se mencionan acontecimientos pasados, ficticios o reales, nombres de personas y saludos, el autor de un escrito pseudoepigráfico puede también «inventar» tales circunstancias e incluirlas en su «carta». Al hacerlo aprovecha simplemente las diversas posibilidades que le ofrece el estilo pseudoepigráfico, en este caso en el terreno epistolar; la interpretación de tiempos posteriores no constituye para él un obstáculo. Mientras existan otras razones, y abundantes, que demuestren el carácter pseudoepigráfico ficticio, de la carta, un versículo como el presente no puede demostrar lo contrario.

El hablar, en particular, de «circunstancias que nada tienen de *inventadas*», carece de razón, una vez que a un escritor de la categoría del autor de las cartas pastorales no se le puede negar la capacidad de «inventar» tales situaciones [199] y que, además, los datos de 2 Tim 4,13 no se pueden presentar a priori como «imposibles de inventar» para quien conociera las circunstancias en que se viajaba por aquella época. El propio C. Spicq [200], que defiende la misma opinión que J.S. Stevenson, se aparta de él en cuanto a la imposibilidad de que el texto sea «inventado». Ante los numerosos paralelos que tiene esta súplica de remitir objetos olvidados [201], y basado en el contexto histórico en que enmarca el versículo en cuestión, C. Spicq expresa la convicción de que se trata de un lugar común («este versículo... tiene la apariencia de un clisé»). Así, pues, los mismos que aducen el carácter «genuino» de este versículo como la prueba más fehaciente de la autenticidad de la carta, ven en su contenido la reproducción de algo estereotipado. Del material recogido por C. Spicq se deduce legítimamente esta conclusión: la súplica de que se envíen a quien escribe objetos dejados antes por él en alguna parte, pertenece a la fraseología corriente del estilo epistolar. Así las cosas, nada impide que el autor de una carta pseudoepigráfica se sirviera de tal súplica como de recurso literario.

---

199. Cf. introducción 4,1, p. 382ss.

200. C. Spicq, *Pèlerine et vêtements* 390, nota 3; y comentario a este pasaje, París 1947, 392.

201. Cf. op. cit. 397s.

Sería del caso añadir aún que en relación con este detalle aparentemente tan genuino surgen del contexto mismo de la carta serias dudas, que hacen muy discutible su autenticidad. En efecto, la súplica en cuestión no parece compaginarse con la situación supuesta en la carta: «¿Qué puede pretender hacer con una capa y un paquete de libros un hombre cuya muerte es inminente (cf. v. 6-8), sabiendo, sobre todo, que pasarán meses antes que lleguen a sus manos?» [202]. Supuesta la situación concreta que se desprendería de la autenticidad de la carta, ¿sería, en realidad, lógico que después de los temores expresados en los v. 6-8 y 1-5 se manifieste ahora un deseo tan «trivial»?

El problema de la autenticidad no se soluciona con base en este versículo, porque el texto no ofrece nada decisivo. Con todo, la hipótesis de la autenticidad de este y de otros textos semejantes en las cartas pastorales (sobre todo en 2Tim) implican para la interpretación total de las cartas dificultades mucho mayores de las que surgen con la interpretación de estos pasajes como elementos del arte epistolar pseudoepigráfico.

Respecto del discutido término griego *phailones* («capa») [203], es una forma poco común, pero en todo no se justifica la traducción que algunos dan de «portamantas» o «portalibros». Basado en textos contemporáneos, C. Spicq (ib. 390-396) describe esta capa como un manto pesado de invierno.

La distinción hecha entre «libros» y «pergaminos» se explica por el hecho de que los «libros» *(biblia)* solían estar escritos en papiro, en tanto que los «pergaminos» *(membranai)* significan escritos conservados en material más valioso. Por eso se supone con razón que con éstos últimos se alude a escritos bíblicos (AT), lo que se compaginaría muy bien con la adición «sobre todo». Sobre el posible contenido de tales libros no se puede, desde luego, decir nada concreto. La circunstancia de que en Tróade hubieran quedado la capa y algunos libros guarda posiblemente relación con la interrupción que Pablo hizo de su viaje en Tróade (Act 20,13); se repetiría así el

202. H.J. Holtzmann.

203. Véanse Dibelius - Conzelmann y C. Spicq, *Pèlerines et vêtements* 389.

caso de que para un detalle ficticio se busca punto de apoyo en antiguas tradiciones paulinas. A Carpo no se lo menciona en ninguna otra parte[204].

En 1Tim 1,20 se menciona también a un cierto Alejandro, **14-15**
y debe ser el mismo de quien aquí se habla. Nada extraño que con este nombre se designe a algún personaje histórico, quizá a algún hereje prominente. Al jefe de comunidad se le llama la atención sobre el peligro que representa la herejía especialmente en algunos de sus cabecillas, cuya perversidad ya el Apóstol experimentó en carne propia. En vista del carácter ejemplificante de la escena (la suerte del Apóstol se repite en sus sucesores), que normalmente implica cierta oscuridad en los detalles, es imposible determinar el lugar en que se considera el peligro la actividad del personaje en cuestión. Podría ser Tróade, dado que la advertencia sigue inmediatamente al v. 13; o bien Roma, por relación con el v. 16 y con las circunstancias del proceso, y dado que Timoteo debe llegar pronto a aquella ciudad (supuesto, desde luego, que Roma sea en realidad el lugar de composición de la carta, como parece probable); o bien Éfeso, ya que es allí donde Timoteo se encuentra actualmente. Si Éfeso es el sitio en que Alejandro actúa, se podría pensar en 1Cor 16,(8s)9*b*, tanto más que entonces se menciona también allí a Timoteo (1Cor 16,10). Una vez más se acudiría a un episodio histórico de la vida de Pablo, elaborado, evidentemente, según corresponde al género literario de la carta.

De otra parte, tampoco se puede determinar (precisamente por la falta de seguridad sobre las relaciones que guardan las cartas con las situaciones ficticias) si la «entrega a Satán», afirmada en 1Tim 1,20, se da ya aquí como un hecho cumplido ni si, en definitiva, este dato de una carta anterior tenga alguna importancia como tal en la nuestra. Lo único indiscutible es que se trata de oposición (herética) a la verdadera doctrina («nuestra predicación»: expresión típica de valor general, ya que «nuestro» nunca se emplea para hablar de Pablo solo), y que las injusticias personales contra Pablo son de la misma

---

204. Acerca de todo este pasaje véase también el comentario de S. Cox.

índole que la aversión a la predicación del Apóstol. La herejía no es innocua; es agresiva y exige cuidado y atención de parte del ministro de la Iglesia. Se ve así cómo ya a través del estilo epistolar adoptado y de la situación concreta fingida en la carta se busca dar disimuladamente una parenesis y una instrucción ejemplificantes.

La amenaza de juicio contra el adversario, expresada en términos del AT (sobre todo Sal 62,13), se ha de entender, en atención al v. 16*b*, no como maldición, sino como renuncia a una justa venganza: «La última palabra la tiene el Señor en el día del juicio»[205]. Dios dará a cada cual su merecido.

16 La mención del proceso es un recurso más para insistir en la soledad del Apóstol (cf. v. 10s). «Todos» lo han abandonado, se han «avergonzado» del Apóstol prisionero, condenado a muerte[206]. Con esto se reprueba algo más grave que una infidelidad personal: abandonar al Apóstol equivale a volver la espalda al Evangelio[207]. Es el prototipo de la apostasía. Por lo que toca al fondo histórico de este grave cargo contra la comunidad de Roma, que, según esto, habría podido hacer algo por Pablo ante el tribunal y no lo hizo, J. Jeremias descubre aquí la alusión a «antiguas rivalidades, que se entrevén en la carta a los Romanos». Quizá también este versículo se apoya de hecho en sucesos históricos[208]. En todo caso, lo que se pretende afirmar es suficientemente claro. La renuncia a toda venganza es aquí explícita (cf. v. 14). La oración indirecta por aquellos de quienes Pablo recibió injusticia y fueron para él causa de desilusión, completa la imagen modelo del Apóstol moribundo, superior a toda debilidad y a toda pasión.

Punto discutido es el significado de la expresión «mi primera defensa», en cuya interpretación ha predominado siempre la idea de etapas del proceso ya superadas. La exégesis patrística, que es también la tradicional (Eusebio, Teodoreto, Crisóstomo, Jerónimo, Teofilacto), ve aquí, sobre todo bajo

205. J. Jeremias.
206. Cf. comentario a 1,8.12.16.
207. Cf. comentario a 1,15; 4,10.
208. Cf. además A. Schlatter 268; G. Holtz.

la impresión del v. 17, alusión evidente a un proceso anterior, y abriga la convicción de que 2Tim se refiere a una segunda cautividad de Pablo, siendo la «primera» la descrita en Act 28 [209].

Acerca de las dificultades biográficas insalvables contra las que tropieza la aceptación de esta tesis, véase introducción 2*b*, p. 327ss. La carta misma tiene conocimiento y habla sólo de una única cautividad, que es precisamente la actual. Por esta razón se debe interpretar la expresión «primera defensa» como alusiva a un primer interrogatorio judicial [210]. W. Marxsen [211], supone aquí referencia directa a la situación descrita en Act 23,1-11: «En Jerusalén se mantuvo firme; ¿lo conseguirá también ahora en Roma?» En este caso el fondo histórico sería diverso del que suponen A. Schlatter y J. Jeremias (cf. supra). Otra propuesta, apoyada en un dato histórico de la vida de Pablo es la que hace H. Binder, quien cree ver en 4,9-22 un «billete» auténtico del Apóstol, escrito en Cesarea antes del verano del año 58: «La "primera defensa" no puede ser otra cosa que el interrogatorio hecho al ser detenido en Jerusalén (pentecostés del 58)» [212].

Dado el estilo literario de la carta y su lenguaje ejemplifi- 17
cante, y sobre todo el tono solemne de esta parte final (cap. 4), las expresiones del v. 7 no dan en absoluto la impresión de que en el v. 16 se trate necesariamente sólo de un primer interrogatorio, hasta el punto que resulte absurdo hablar, por ejemplo, de que «fue rescatado...» o que las palabras «la proclamación quedó plenamente realizada» no pudieran designar quizá la comparecencia del Apóstol ante el tribunal, sino inevitablemente una amplia actividad misionera suya llevada a cabo entre la «primera y segunda» cautividad. En este último caso cabría preguntar qué objeto puede tener la noticia de la liberación de la «primera» cautividad, siendo así que, dentro

---

209. Véase, por ejemplo, J. Belser; J. Freundorfer; M. Meinertz, *Worauf bezieht sich die «proté apología» von 2Tim 4,16?* y en el comentario a este pasaje; F.R.M. Hitchcock, ExpT 41 (1929-30), 22s.

210. H.J. Holtzmann; A. Jülicher, *Einleitung* 165; A. Schlatter; Dibelius - Conzelmann; J. Jeremias.

211. *Einleitung* 182.

212. H. Binder 79s.

de las circunstancias supuestas, Timoteo debía estar plenamente informado al respecto.

Pero, sobre todo, el v. 17 se puede explicar suficientemente teniendo presente la preocupación que existe en cada una de las situaciones descritas, y especialmente en las escenas de la vida del Apóstol en esta carta, por ofrecer una actitud modelo. En la situación mencionada de apóstol perseguido, en que ni un solo hombre ha quedado a su lado, Pablo experimenta la presencia y la fuerza del Señor. No se puede pasar por alto en el texto su marcada tendencia parenética, que lleva a pensar en 3,11. La suerte y la actitud del apóstol Pablo son sencillamente incomparables y tienen valor de ejemplo único. Y que la predicación del Apóstol de los gentiles [213] culmina en su comparecencia ante el tribunal, concuerda plenamente con la teología general de la carta, para la cual los dolores de la persecución son un servicio a la proclamación de la palabra. Es aquí, en efecto, donde el testimonio alcanza su mayor publicidad y eficacia y se hace más irresistible, igual que en el caso de Jesús [214]. Es evidente el influjo de conceptos relativos al martirio, dentro de los cuales el mayor acto de proclamación de la palabra es el comparecer ante los tribunales paganos por causa de ella. No importa que allí el testigo sea condenado a muerte; siempre se podrá hablar de «liberación», «realización», «plenitud» [215]. Los jueces paganos son en este caso los representantes de «todos los gentiles», ante quienes el mensaje resuena ahora como verdadera «apología».

No se podría precisar si el autor pretende dar sentido concreto a la expresión «las fauces del león» [216], designando con ella «el poder imperial» [217]. La expresión está tomada del AT, que la emplea metafóricamente para indicar la liberación de un peligro extremo [218]. Dado, pues, el carácter de triunfo que respira toda esta situación del Apóstol (cf. v. 6-8), la parte del

---

213. 1Tim 2,7
214. Cf. 1Tim 2,6; 6,13.
215. Véase también el comentario al v. 18.
216. Sal 22,22; Dan 6,21.28; 1Mac 2,60.
217. Dibelius - Conzelmann.
218. J. Freundorfer.

proceso hasta aquí superada con éxito es suficiente para que se pueda hablar de liberación y de especial asistencia divina, aun sin perder de vista el resultado final, que Pablo ya prevé (versículo 6).

El v. 18 muestra cuál es en definitiva el sentido de la libe- 18
ración, que no significa otra cosa sino la salvación o rescate final. La liberación bien puede revestir la forma de un interrogatorio superado ya con éxito, como también la de «ser ofrecido en libación» (v. 6), que parece ser lo inminente. En consecuencia, la expresión del v. 17 se justifica sin necesidad de suponer que Pablo haya salido efectivamente de la prisión. La liberación consistió en la asistencia del Señor, que le permitió mantenerse firme. Si superó la situación difícil con fortaleza y fidelidad, es decir, dando a pesar de todo testimonio intrépido, bien puede decirse que el Apóstol, acusado y perseguido, fue «rescatado» por el Señor; el v. 18 da claramente a entender que tal liberación no es precisamente la libertad corporal sino la salvación «para su reino celestial». Estas explicaciones hacen ver cómo también aquí el atender al carácter literario y a la tendencia ejemplificante y parenética del texto es la clave para comprender el sentido de sus expresiones, que sin esto resultan oscuras y se prestan a confusión. Termina así el discurso de despedida del Apóstol con una alabanza y una profesión de absoluta confianza en el Señor, consignada expresamente en la doxología final[219].

4. *Últimos saludos y noticias*
4,19-22

[19] *Saludos a Prisca y a Áquilas, y a la casa de Onesíforo.*
[20] *Erasto se quedó en Corinto; a Trófimo lo dejé enfermo en*
Mileto. [21] *Haz lo posible por venir antes del invierno. Te saludan Éubulo, Pudente, Lino, Claudia y todos los hermanos.*
[22] *El Señor sea con tu espíritu. La gracia sea con vosotros.*

219. Acerca del pasaje 4,10-18 puede verse también J. TORRANCE.

19 Prisca y Áquilas es un matrimonio cristiano del cual se habla con frecuencia, y que parece gozaba de especial prestigio en la primitiva iglesia[220]. Probablemente a causa de la estrecha amistad que los unió al Apóstol, aparecen invariablemente en las tradiciones paulinas[221]. De estos nombres no es posible deducir nada fundado acerca del lugar de composición ni del destino de las pastorales[222].

20 Siguen otras noticias relativas a algunas personas[223]. A Erasto se lo puede identificar con el compañero de Pablo en Act 19,22, tanto más que allí aparece como su colaborador al lado de Timoteo; una posible identificación con el tesorero de Corinto en Rom 16,23 carece de fundamento. Trófimo es conocido también como compañero de Pablo en Act 20,4; 21,29.

21 Sobre la súplica de reunirse pronto con el Apóstol véase 1,4; 4,9. Se agrega, incluso, un motivo: en invierno queda suspendida la navegación, o es insegura e irregular; si Timoteo retarda el viaje, es de prever que no lo podrá hacer. De los que envían saludos, Éubulo es desconocido fuera de aquí. Pudente[224] y Claudia son nombres frecuentes, pero en este caso no se puede precisar a qué personas se refieran. Ireneo[225] informa que Lino, aquí mencionado, fue el primer obispo de Roma después de los apóstoles; no hay datos que permitan juzgar del valor histórico de tal información. En el comentario al v. 10 se hizo notar ya la contradicción que existe entre este numeroso grupo de personas que suscriben saludos (fuera de los mencionados por nombre propio se habla todavía de «todos los hermanos») y la soledad en que según los v. 10-11.16 se encuentra el Apóstol.

22 La doble bendición final de la carta corresponde en su primera parte a los saludos de Gál 6,18; Flp 4,23; Flm 25. La locución «con tu espíritu», que remplaza al simple pronombre personal, es más elocuente y solemne, pero no parece

---

220. Act 18,2s.18.26; Rom 16,3s; 1Cor 16,19.
221. Sobre Onesíforo y su casa véase 1,16-18.
222. Cf. Dibelius - Conzelmann.
223. Sobre tal género de informaciones véase el comentario al v. 11*b*.
224. Cf. E. Josi.
225. Ireneo, *Haer.* III 3,3.

que el cambio encierre alguna intención especial. La segunda parte del saludo está redactada en los mismos términos que 1Tim 6,21 y se dirige en general a todos los jefes de comunidad como a las Iglesias mismas a las cuales se habla a través de la carta.

CARTA A TITO[1]

Salutación epistolar
1,1-4

[1] *Pablo, siervo de Dios, apóstol de Jesucristo para llevar a los elegidos de Dios a la fe y al conocimiento de la verdad conforme a la piedad,* [2] *con la esperanza de una vida eterna, prometida desde antes de los siglos por el Dios que nunca se desmiente,* [3] *quien a su debido tiempo manifestó su palabra mediante la proclamación que me fue encomendada por orden de Dios nuestro Salvador,* [4] *a Tito, verdadero hijo en la fe que nos es común: Gracia y paz de parte de Dios Padre y de Cristo Jesús, nuestro Salvador.*

1 El saludo inicial (v. 1-4) está acompañado de una amplia presentación de lo que es el ministerio apostólico. Por eso resulta considerablemente más extenso que las salutaciones correspondientes en 1Tim 1, 1s; 2Tim 1,1s. Por su redacción, es un pasaje confuso y recargado, más aún de lo que en la traducción aparece. El título «siervo de Dios» (cf. 2Tim 2,24) expresa el carácter de servicio que tiene el apostolado, y el de propiedad exclusiva de Dios sobre el apóstol. En cuanto a Pablo mismo, él atiende ante todo a su relación inmediata

---

1. Para la reseña del contenido, cf. p. 307.

con Cristo y se da el nombre de «siervo de Jesucristo»[2]. Dados los numerosos puntos de contacto que se comprueban entre las cartas pastorales y los Hechos de los Apóstoles, se puede pensar que en este pasaje la expresión «siervo de Dios» fue tomada de Act 16,17[3].

La mención y la insistencia en el rango de apóstol para Pablo no podía, desde luego, faltar aquí[4]. El servicio apostólico —se precisa— no tiene otro fin que el servir a la «fe» de «los elegidos»[5].

La observación tiene —al menos indirectamente— cierto matiz polémico: en el Apóstol como norma de orientación absolutamente segura, según lo presentan las pastorales, solamente puede apoyarse la «sana doctrina», la ortodoxia, no la herejía.

Tal es también el sentido de la fórmula «conocimiento de la verdad» (ἐπίγνωσις), que en sí es ya de carácter polémico (cf. comentario a 1Tim 2,4 y representa el extremo opuesto a la «falsa ciencia» *(gnosis;* 1Tim 6,20). La predicación y la obra del apóstol Pablo presentaban los mismos rasgos que distinguen la predicación y el modo de obrar de la Iglesia actual, compendiados aquí en el concepto «piedad» *(eusebeia)*[6]. El «conocimiento de la verdad» lleva a la posesión de la «doctrina acorde con la piedad»[7]. Pero por «conocimiento» y «doctrina» se entiende siempre la actitud compendiada en el término «piedad», actitud que es consecuencia de la enseñanza procedente de Pablo. Este conocimiento de la verdad se realiza en lo que es la doctrina y la práctica del cristianismo de las cartas pastorales. Como se ve, ya desde el primer versículo se pone en claro la intención de toda la carta: órgano legítimo,

2. Rom 1,1; Gál 1,10; Flp 1,1.
3. H.J. Holtzmann 117.
4. 1Tim 1,1; 2Tim 1,1. Sobre lo extraño de tal insistencia en una carta como ésta, destinada a un colaborador de confianza, y sobre la importancia especial que tiene para hacer ver el carácter ficticio de las cartas, véase el comentario a 1Tim 1,1 y la introducción 2*e*, p. 353ss.
5. Como término para designar a los cristianos, «los elegidos» aparece también en Mc 13,20ss; Rom 8,33; Col 3,12; 2Tim 2,10.
6. Cf. el excursus a 1Tim 4,8.
7. 1Tim 6,3; cf. F. Tillmann 133.

norma y garantía de la enseñanza ortodoxa de la Iglesia, es Pablo [8].

2 De Pablo se dijo que es apóstol para anunciar «la promesa de vida que hay en Cristo Jesús» (2Tim 1,1); aquí se afirma que lo es además en razón de «la esperanza de una vida eterna, prometida... por Dios». El v. 2 expresa, pues, un «tercer elemento» (después de «fe» y «conocimiento de la verdad» en el v. 1) del concepto de apóstol [9]. La orientación hacia el futuro, la esperanza de la aparición de Cristo (en un futuro indeterminado) es en las pastorales característica relevante y señala la perspectiva desde la que se ha de mirar todo lo actual, tanto la función de cada uno en particular como el proceder de los apóstoles y de la Iglesia [10]. Esta esperanza se funda en la promesa del propio Dios, que nunca se desmiente. El Apóstol la anuncia y da testimonio de ella, y confía en que todos los fieles la alcancen, porque no la considera privilegio propio en recompensa de su fidelidad personal.

Se discute cuál sea el sentido exacto de la expresión «antes de los siglos». Surgen dos posibilidades: o bien es un dato equivalente a la expresión análoga de Lc 1,70 y significa: «Hace muchos siglos, en tiempos muy antiguos, en la remota época de los profetas» [11]; o bien se alude a una promesa preexistente, entendiendo por tal la voluntad salvífica eterna de Dios: «Ya desde antes de los tiempos Dios hizo la promesa de la vida eterna, al concebir el plan redentor» [12]. La primera interpretación, en que la expresión «tiempos eternos» tiene vago sentido de fórmula, es la más verosímil; la segunda es más literal y podría aducir en su favor, y no sin razón, el texto de 2Tim 1,9. De todos modos, en uno u otro caso se llama aquí la atención (como en 2Tim 1,9s) sobre el primer elemento de la contraposición, continuada en el v. 3, entre el en otro tiempo, en que la salvación y la verdad permanecían ocultas, y el ahora de la revelación, de la realización.

---

8. Cf. E. Lyttelton.
9. Dibelius - Conzelmann; cf. H.J. Holtzmann.
10. Por ejemplo 2Tim 1,12; 4,8; cf. la polémica en 2Tim 2,18.
11. H.J. Holtzmann; cf. J. Freundorfer; A. Schlatter; J. Belser.
12. J. Jeremias.

«A su debido tiempo» (cf. 1Tim 2,6) sucedió la revelación 3
de la palabra, igual que también «a su debido tiempo» sucederá la aparición y revelación final de Cristo (1Tim 6,15). Todo cuanto Dios hace, lo hace en el momento más indicado, en el tiempo más oportuno. A Dios corresponde absolutamente la iniciativa y la realización en todo acontecimiento [13]. Así, pues, ha terminado ya el tiempo en que las realidades mencionadas estaban ocultas, la revelación ya se ha cumplido. El cambio se obró en la primera aparición (2Tim 1,10). Carece de interés el tratar de descubrir aquí lenguaje joánico con base en un pretendido paralelo entre los conceptos «vida eterna» (v. 2) y «su palabra» *(logos)* (v. 3), y entender en consecuencia el *logos* en sentido personal [14]. El hecho, que se puede calificar de «casual», de que aparezcan aquí a poca distancia las dos expresiones, es base demasiado débil para tales hipótesis.

Un pensamiento teológico decisivo es que esta manifestación de la palabra sucede «en la proclamación» *(kerygma)*. La manifestación de Dios permanece presente, actualizada, ofrecida en la palabra de la proclamación apostólica y eclesiástica. La promesa de vida eterna, sacada a la luz en Cristo Jesús, continúa íntegra y accesible en el *kerygma* oficial de la Iglesia, digno de plena confianza. Y este *kerygma* se hace depender inmediatamente de Pablo como del único que recibió plena autoridad para transmitirlo, que fue su primer heraldo auténtico y ofrece garantía absoluta de pureza en la enseñanza. Dejar bien en claro este principio es el mayor interés de las pastorales. En el mismo estilo de 1Tim 1,11; 2,7; 2Tim 1,11 se destaca el papel único del Apóstol, a quien se encomendó la custodia y la administración de este valioso tesoro. Su misión privilegiada es ahora, para la Iglesia de años posteriores, principio de vida y fuente de seguridad. De ahí que esta Iglesia acuda precisamente al apóstol Pablo, como en las cartas a Timoteo, en busca de la orientación necesaria para las tareas decisivas que deben llevar a cabo, y ante todo para su propia

13. Cf. p. ej. el comentario a 1Tim 3,16.
14. Así E WALDER 310s.

organización y para la lucha contra la herejía. Que «por orden de Dios» corresponda a Pablo esta función eminentemente decisiva para la Iglesia de las cartas pastorales, es también tema de 1Tim 1,1. Acerca del título de «Salvador» *(soter)*, aplicado a Dios, véase el excursus a 2Tim 1,10.

4 Con el v. 4 termina el saludo inicial de la carta, comenzado en el v. 1 e interrumpido luego por las consideraciones teológicas acerca de la revelación y de su anuncio en el *kerygma* paulino. La expresión «auténtico hijo» quiere quizá dar a entender que Tito fue conducido a la fe por el propio Pablo o fue por él ordenado[15]. El elemento decisivo que sirve de base común a esta relación de padre e hijo entre el apóstol y su discípulo es «la fe que nos es común»; tal comunión en la tradición de fe se pone de relieve de manera interesante en 2Tim 1,3-5. La fe aludida no puede ser otra cosa que la fe de Pablo, tal como aparece expuesta en esta carta.

La fórmula de bendición, que, aquí como en Pablo, incluye dos miembros («gracia y paz»), concuerda casi literalmente con la de 1Tim 1,2; 2Tim 1,2. Sobre el título de «Salvador» dado a Cristo (en vez de «Señor» en 1 y 2Tim), véase el excursus a 2Tim 1,10.

1. *Misión de Tito en Creta*
1,5-16

Ordenación de presbíteros
1,5-9

[5] *Te dejé en Creta con el fin de que acabaras de organizar lo que quedaba, y establecieras presbíteros en cada ciudad, según las normas que yo mismo te di:* [6] *que el candidato sea irreprochable, marido de una sola mujer, cuyos hijos sean creyentes, que no estén acusados de mala conducta ni sean rebeldes.* [7] *Porque, como administrador de Dios que es, el obispo*

15. Véase 1Tim 1,2; cf. 2Tim 1,2

tiene que ser irreprochable; que no sea arrogante, ni iracundo, ni bebedor, ni pendenciero, ni codicioso; [8] *sino al contrario: que sea hospitalario, amigo del bien, ponderado, justo, piadoso, dueño de sí mismo,* [9] *adherido firmemente a la palabra auténtica, conforme a la enseñanza, para que así también él sea capaz de exhortar con una sana doctrina y refutar a los contradictores.*

Igual que en 1Tim 1,3, se señala ahora la situación a la 5
cual se debe la carta, situación que representa a un mismo tiempo uno de los elementos de su carácter ficticio[16]. En 1Tim 1,3, al lado de la indicación de lugar se menciona como misión especial del destinatario la lucha contra la herejía; aquí, en cambio, aparece el segundo gran tema de las pastorales: la organización de la Iglesia. En consecuencia, Tito quedó en Creta con el encargo de llevar a término la obra inconclusa del Apóstol. Pero de hecho el texto no se va a ocupar más que de un solo detalle de organización: cada comunidad local debe poseer, conforme a normas precisas, sus respectivos presbíteros, que deben ser hombres aptos. Así, pues, con las circunstancias a que obedece la carta se señala también aquí el marco en que encuadran las normas que, como palabra autorizada del Apóstol, se van a dar en seguida para orientar la organización de la Iglesia y la lucha contra los herejes.

La situación de la Iglesia de las pastorales exige que se lleve a término y se consolide la organización interna. La institución de los presbíteros, establecida según normas precisas, es elemento esencial de la deseada estabilidad. Si W. Michaelis[17] supone con razón que este versículo se inspira en Act 14,23, habría que hacer valer también para el caso de Tito la observación hecha repetidas veces en las dos cartas a Timoteo, a saber, que la carta se apoya constantemente en tradiciones, sobre todo de los Hechos. Acerca del cargo de los presbíteros véase el número 2 del excursus a 1Tim 3,7. Estos

16. Véanse los principios expuestos acerca de este punto en la introducción 1,*b*, p. 308s; 2,*b*, p. 327s; y en el comentario a 1Tim 1,3; en especial, sobre la situación de la carta a Tito, cf. DIBELIUS - CONZELMANN, 114-116.

17 W. MICHAELIS, *Das Ältestenamt*, 76.

datos «concretos», pocos pero directamente enfocados al fin que se busca, ofrecen ocasión suficiente para formular las normas siguientes, que son en último término la única razón de ser de toda la carta y de la situación ficticia en que nace.

Las figuras de Timoteo y Tito, a quienes se hace aparecer como jefes competentes de respectivas Iglesias regionales, no personifican sin embargo ningún cargo determinado (como p. ej. el de metropolitas) ni una misión extraordinaria dotada de plenos poderes, confiada alguna vez a ellos. En efecto, las funciones a ellos atribuidas aparecen exclusivamente en las instrucciones de las cartas, cuya importancia es ante todo literaria y que nunca hallaron puesto entre las disposiciones básicas de la constitución eclesiástica [18]. No hay razón para establecer diferencia entre las funciones de Tito, que según 1,5 consistirían en elaborar la constitución eclesiástica, y las de Timoteo, que según 1Tim 1,3 se reducirían a velar por ella y protegerla, porque las instrucciones destinadas a ambos son iguales y de valor igualmente general. Los detalles de las situaciones ficticias presentes no se pueden urgir, porque son simplemente insinuaciones, que de hecho nunca se llevaron a la práctica ni subsistieron posteriormente.

6 La elección y el establecimiento de los presbíteros se debe hacer siempre con sumo cuidado, según lo ordenó el propio Pablo a Tito (cf. también 1Tim 5,17-22), pues las normas de las cartas tienen valor general y permanente. Lo que es ahora necesario, se presenta bajo el ropaje de lo que Pablo mismo dispuso en su tiempo.

El autor trata de lograr su propósito exponiendo también aquí (como en 1Tim 3,2ss) sus normas relativas a la organización de la Iglesia (selección de los candidatos al ministerio) dentro del esquema usual de las instrucciones sobre deberes en general y mediante las listas correspondientes de vicios y virtudes. Todo en el lenguaje corriente ya en la Iglesia. Tales compendios de deberes y tales catálogos de virtudes o de vicios (dos recursos literarios que no son idénticos) [19] muestran por

---

18. Véase al respecto, p. 53-55.
19. A. Vögtle 1; S. Wibbing 78.

su carácter genérico que su aplicación a un estado específico, como es el de los llamados al servicio de la Iglesia, fue artificial y secundaria: las exigencias que hacen a los ministros eclesiásticos y a los candidatos a tal oficio carecen de altura; son requisitos muy generales, elementales, triviales. Sólo posteriormente se tratará de completarlos, añadiendo ciertas condiciones más directamente relacionadas con el cargo en cuestión, pero formuladas expresamente como complemento de las anteriores [20].

Por su forma y contenido, el presente modelo de virtudes propuesto a los presbíteros u obispos (cf. comentario al v. 7) es análogo al de 1Tim 3; muchas expresiones son idénticas en ambos pasajes. Aquí en el v. 6 se habla sólo de los presbíteros, y los requisitos a ellos exigidos forman una unidad completa; con el v. 7 se inicia una nueva serie (cf. infra).

El principio general de que el candidato ha de ser «irreprochable» (cf. 1Tim 3,10) abre también la lista en 1Tim 3,2 [21], y en ambos casos sigue inmediatamente la exigencia de un matrimonio único (también en 1Tim 3,12 para los diáconos; en 1Tim 5,9 para las viudas), vale decir, la exigencia de una vida matrimonial que, según los criterios de la época, fuera irreprensible (sobre la dificultad de precisar tales criterios morales y lo que, en consecuencia, significa este matrimonio único con relación al hombre, véase 1Tim 3,2; con relación a la mujer, 1Tim 5,9) [22].

Igual que el matrimonio, todo el conjunto de la vida familiar debe estar perfectamente en orden, lo que se debe demostrar en la educación de los hijos. El buen manejo de la propia casa, según se ve por 1Tim 3,4s, se considera necesario no sólo para prevenir críticas desagradables, sino directamente como señal positiva de idoneidad para el cargo. La desobediencia o mala conducta de los hijos recaen en el padre, demuestran incapacidad de su parte y representan un dato negativo contra su candidatura. Se precisa, incluso, que la

---

20. Véase al respecto la observación preliminar a 1Tim 3,1-13 y el comentario a 1Tim 3,2ss; cf. además G. Goerl.

21. A. Vögtle 55: «en la ética común significa una vida intachable».

22. Acerca del derecho matrimonial de la época, cf. C. Lattey.

calidad de los hijos se juzga según su educación cristiana: quien va a desempeñar el cargo de presbítero debe haber educado a sus propios hijos en la fe [23]. Las pastorales no sólo conocen la vida familiar ordenada como el fenómeno más difundido entre los cristianos (la excepción en esto son los neófitos: 1Tim 3,6), sino que llegan hasta alabar la fe como herencia de una tradición familiar cristiana (2Tim 1,3-5). Son éstas dos circunstancias en las cuales se comprueba la fecha tardía de la carta.

Con esto se interrumpe el primer conjunto de normas, para fijar la atención en una serie de requisitos exigidos al «obispo». Hasta aquí la única aptitud profesional del ministro de la Iglesia era una vida matrimonial y una vida familiar irreprochables. El riesgo que una dudosa vida privada implicaba para quien debía desempeñar una función pública (en este caso eclesiástica), fue indudablemente un aspecto al cual se prestó particular atención. Con todo, sería imposible precisar si la presencia constante de este criterio en la lista de virtudes del presbítero (o del obispo) se ha de atribuir al modelo de donde fue tomado, o si numerosas experiencias lamentables obligaron a la Iglesia a establecer esta condición como regla fija.

Dada la semejanza de las disposiciones contenidas en este versículo y en los siguientes con 1Tim 3, se puede suponer como seguro [24] que el autor se sirve en ambas ocasiones de unas mismas o de análogas tradiciones de organización eclesiástica. Así se comprenden los puntos de contacto y se explican sin necesidad de suponer interpolaciones o de acudir a hipótesis semejantes para Tit 1.

7 La repetición de la palabra introductoria «irreprochable», pero sobre todo el paso repentino del plural «presbíteros» al singular «obispo» *(episkopos)*, deja ver que ahora se inicia una nueva serie de cualidades. El cambio de título y de número significa en la pluma del autor de las pastorales la identificación del ministerio de los presbíteros con el de los obispos. El «porque» del v. 7, que conecta éste y los versículos siguientes

---

23. *Pistos* = creyente; cf. L.P. FOLEY, 165.
24. Siguiendo en esto a DIBELIUS - CONZELMANN 99s; H.W. BARTSCH, 82ss.

con los dos anteriores, y el hecho de que sin ninguna explicación se continúe la enumeración de las cualidades del presbítero como cualidades ideales del obispo, no permiten otra explicación, como sería, por ejemplo, la hipótesis de que a los presbíteros se les exijan ya las virtudes episcopales, dado que de entre ellos se escogerá más tarde al obispo, monárquico, superior a ellos [25].

Sobre la escasa diferencia de contenido con 1Tim 3,2ss: «La enumeración no pretende ser precisamente una enumeración de los requisitos necesarios, sino sólo la mención de algunos rasgos ejemplares; por eso se da cabida en ella al juego retórico» [26]. En cuanto al término «irreprochable», véase el v. 6. Las cualidades exigidas al obispo se fundan en su eminente función de «administrador de Dios» (cf. 1Cor 4,1s), que cumple en la «casa de Dios», que es la Iglesia [27]. A él está confiada la disciplina, la administración y la protección de esta casa. Las determinaciones positivas y negativas que siguen muestran el carácter indefinido de los catálogos utilizados y no reclaman punto por punto especial relación con el ministerio eclesiástico, sino que describen en forma general la exigencia de una conducta intachable y ejemplar, al nivel de lo menos que se puede pedir a todo cristiano, es más, a todo hombre correcto. Algunos elementos de la lista de 1Tim 3 aparecen de nuevo literalmente:
no debe ser «bebedor», ni «pendenciero», debe ser «hospita- 8
lario», «ponderado»; otros conceptos se repiten en términos diversos [28].

A los criterios comunes se agrega una condición que se 9
relaciona específicamente con el cargo del obispo. Lo que en 1Tim 3,2 (cf. 2Tim 2,24) se expresaba con una sola palabra *didaktikos* («apto para enseñar»), se convierte ahora expresa e insistentemente en criterio para el recto ejercicio del cargo episcopal: el obispo debe atender con la máxima solicitud

25. Para una exégesis más amplia del pasaje y para un análisis más detenido del problema que surge, véase el excursus a 1Tim 3,7: *Los ministros de la Iglesia: obispo, presbítero, diácono.*
26. A. Vögtle 54.
27. 1Tim 3,15; cf. 2Tim 2,20.
28. Cf. A. Vögtle 52.239-242.

a la proclamación de la palabra. El verbo *antekhesthai* significa mucho más que mantenerse firme o ser interiormente afecto a la enseñanza [29], como si con esto se quisiera prevenir al obispo de toda vacilación o apostasía; el sentido del término es aquí «preocuparse incansablemente de algo», y encierra un llamamiento a no cejar en la predicación. Así lo entendió ya la antigua versión siria (Peshitta), que en este pasaje dice: «se preocupe de la enseñanza» [30].

«Palabra» *(logos)* es aquí la palabra de la predicación, como en 1Tim 5,17 [31]. Es la «sentencia *(logos)* veraz», expresión que en esta forma breve se quiere aplicar también a algunas frases o afirmaciones de la tradición didáctica de las pastorales, transmitida en gran parte en fórmulas fijas, para declarar solemnemente la absoluta ortodoxia y la fuerza de ley de las mismas [32].

Cuando se afirma que la palabra de la predicación debe ser conforme a la «enseñanza», se alude — según la tendencia de estas cartas — a la enseñanza recibida, a la tradición de fe, que se llama también *paratheke* [33]. Se reconoce una vez más el tipo de ministro de la Iglesia de las dos cartas a Timoteo; su misión concreta es la de conservar y hacer aceptar la doctrina que, en tiempos pasados, se recibió de una fuente autorizada, de Pablo [34], con la vista fija en los peligros que amenazan la auténtica predicación y la Iglesia misma. Lo que sigue, corresponde también exactamente a este cuadro. Debe enseñarse la «sana doctrina» [35]; la oposición herética, en cambio, debe ser reducida al silencio. Se llega así al tema de la herejía, del cual se ocupa el pasaje siguiente [36].

---

29. Véase p. ej. H.J. HOLTZMANN.

30. S. GRILL, *Das NT nach dem syrischen Text,* Klosterneuburg-Munich 1955, 79.

31. E. WALDER 311, entiende también aquí el término en sentido personal, según el concepto joánico.

32. Cf. el excursus a 1Tim 1,15.

33. Cf. el excursus a 2Tim 1,14.

34. Cf. 2Tim 2,2; 3,14.

35. Cf. el excursus a 1Tim 1,10.

36. Sobre el carácter arcaico de los v. 4-9 en el texto, véanse G. ZERETELI; B.M. METZGER, *A hitherto neglected early Fragment.*

Descripción y condenación de la herejía
1,10-16

[10] *Hay, especialmente entre los procedentes de la circuncisión, muchos rebeldes, que hacen discursos vacíos y con ello inducen a engaño.* [11] *A éstos hay que taparles la boca, ya que están echando a perder a familias enteras con enseñar lo que no se debe, y todo por una sórdida ganancia.*

[12] *Fue un cretense precisamente, profeta entre los suyos, quien dijo:*

«Los cretenses son siempre embusteros,
malas bestias, glotones ociosos.»

[13] *¡Y a fe que es verdadero este testimonio! Razón de más para que los reprendas sin contemplaciones, a ver si recobran la salud de la fe,* [14] *y que se dejen ya de mitos judíos y de preceptos de hombres que se vuelven de espaldas a la verdad.* [15] *Para los puros todo es puro; para los manchados y descreídos nada hay puro; al contrario, tanto su razón como su conciencia están manchadas.* [16] *Profesan conocer a Dios, pero con sus obras lo niegan: son seres abominables, rebeldes e incapaces de toda obra buena.*

La perícopa sobre los herejes interrumpe las instrucciones 10
relativas al orden eclesiástico, que continúa luego en 2,1ss. En 3,9ss se volverá a hablar de la herejía. La descripción polémica que se hace de ésta muestra a cada paso puntos de contacto no sólo con la campaña general de las pastorales contra los herejes, sino también con la parenesis propia de la carta, en cuanto para ella los herejes personifican el polo opuesto al modelo ideal de todo ministro de la Iglesia y de todo cristiano[37]. El hecho no es casual, porque precisamente en él se revela otro de los rasgos que caracteriza la exposición de esta carta: en los secuaces de la herejía se reconoce el

37. Cf. el comentario a los v. 10.11.14.16.

compendio de cuanto el «hombre de Dios» (2Tim 3,17) debe evitar y reprobar sin titubeos.

«Muchos» se han pasado a las filas del error. La herejía representa, pues, un fenómeno difundido, avasallador y, además, actual[38]. Militar en el error es desobediencia consciente. Tal es el rasgo sobresaliente con que se describe la herejía en la polémica de los años siguientes: el hombre niega y rechaza la realidad manifestada claramente en la palabra y en las obras de Dios. Se repite aquí el término «rebelde» *(anhypotaktos)* del v. 6. Los herejes son, como muchachos mal educados, revoltosos.

La identidad del término, como ya se insinuó, no parece ser casual. El ideal del verdadero creyente (no sólo de los hijos para con sus padres) es la obediencia. Los herejes, en cambio, obran por su cuenta, son atrevidos, rebeldes, o, en otros términos, rehúsan sujetarse a la sana doctrina y al orden establecido en la Iglesia. A este juicio se agrega la acusación de vana palabrería (cf. 1Tim 1,6) y de inducir a engaño a gentes desprevenidas. Tales son los rasgos esenciales de la herejía, aparentemente despreciable, pero de influjo extraordinariamente peligroso.

La presentación de los herejes como procedentes ante todo de «la circuncisión» subraya el afecto particular de los medios judíos a la herejía aquí combatida[39]. Se ha pretendido ver en este dato la alusión a una «particularidad cretense» y un «colorido local» verdadero[40]. Pero la hipótesis es bastante discutible, ya que la cita del v. 12 (cf. infra) encuadraba bien en la situación presentada en 1,5 y se prestaba admirablemente para polemizar contra herejes «cretenses», sin que sea necesario presuponer una modalidad de la herejía propia de Creta. Por lo demás, la única particularidad que aparece frente a 1Tim 1,3-11; 4,1-11; 6,3-10 y 2Tim 2,14-18 es el elemento judío de la herejía, elemento que en definitiva tampoco es una novedad, pues ya en 1Tim 1,7 se hace resaltar.

---

38. Diversa es la presentación que se hace en 1Tim 4,1ss; 2Tim 3,1ss; 4,3ss; cf. el comentario respectivo.

39. Cf. v. 14; 3,9; 1Tim 1,7: véase introducción 2, c, p. 332ss.

40. DIBELIUS - CONZELMANN; cf. J. FREUNDORFER; J. JEREMIAS.

A la exigencia escueta de considerar a los herejes como 11
parlanchines ociosos y embusteros sigue la advertencia de «taparles la boca», o sea, de impedir a toda costa su actividad proselitista. El autor no es amigo de entrar en discusión con los herejes. Exige recta instrucción y recomienda mansedumbre, pero prohíbe toda discusión. La herejía no tiene derecho al uso de la palabra [41]. Los herejes no dejan tras de sí más que destrucción. Con su manera de ganar prosélitos, yendo de casa en casa, hábito a que se alude despectivamente en 2Tim 3,6, destruyen las familias con las instrucciones sospechosas que en tales ocasiones divulgan. No se dice claramente si se trata de discordias y divisiones en las familias, o de perversión moral y destrucción de la fe. Tenemos aquí, sin duda, un lugar común de la polémica del autor: el ir de casa en casa, el frecuentar viviendas ajenas, le parece ya en sí sospechoso (cf. 2Tim 3,6) dado que en tales ocasiones se habla lo que no conviene, tanto por parte de los herejes como por parte de las malas viudas (1Tim 5,13), las dos clases de personas que practican esta costumbre reprobable. El medio indicado para anunciar la verdad es la predicación pública y oficial de la Iglesia.

A los procedimientos sospechosos de los herejes se añaden sus bajas intenciones: como en 1Tim 6,5 (véase el comentario respectivo), también aquí se les acusa de predicar movidos por codicia, por viles intereses económicos. El evitar este deseo de «una sórdida ganancia» es precisamente uno de los requisitos fundamentales exigidos al obispo (v. 7). Los herejes personifican todo lo contrario al modelo ideal. A ellos no les interesa la verdad ni la salvación de nadie, sino su lucro personal. No es éste el estilo de los primeros choques con la herejía, sino el lenguaje inconfundible de una polémica extremista, que no reconoce nada bueno en el adversario.

Citando un exámetro, convertido ya en dicho popular, de 12
una obra del poeta cretense Epiménides, el autor incluye en este juicio desfavorable, pronunciado contra los cretenses en general, a los herejes, o, más exactamente, lo aplica exclusivamente a éstos. Son embusteros, todo lo destruyen como fieras

41. Cf. p. ej. el comentario a 2Tim 2,14ss.

salvajes y están entregados, además, en medio de su ociosidad, a la glotonería. Así se explica todo su proceder. El juicio es desconcertante, pero proviene de un propio coterráneo suyo, que debía conocerlos bien. A éste se le da el nombre de «profeta», bien sea por la exactitud de su afirmación, o bien por el respeto que se le profesaba en la tradición [42].

Si se tratara de una situación real y de una carta del propio Pablo a la Iglesia de Creta, sería preciso reconocer que citar semejante juicio, así proceda de la pluma de un coterráneo, daría pruebas de poca pericia misionera y pastoral. Es un juicio humillante de todos los cretenses, que resultaría ofensivo para la comunidad cristiana, ya que no se hace ninguna excepción. Aceptada, en cambio, la situación ficticia y la correspondiente forma de argumentar del autor, esta dificultad desaparece o se reduce considerablemente para los cretenses que ocasionalmente lean la carta. La cita no es más que uno de tantos argumentos fáciles, un lugar común que viene al caso, una vez que la herejía en cuestión se propagaba también, y quizá de manera especial, en Creta. En la lucha contra ella se recuerda un juicio popular bien conocido, que, dado el efecto emocional propio de tales juicios, no puede menos de contribuir a desacreditarla considerablemente. Esto y no otra cosa es lo que seguramente se ha tratado de conseguir aquí, igual que con lo dicho acerca de la moral de los herejes y del bajo nivel de sus teorías, expresado todo muy en general para mayor efecto.

13 El autor se declara expresamente de acuerdo con el «testimonio» citado, y esto viene a confirmar la interpretación dada al v. 12. En efecto, si no se quiere admitir que la actitud del autor implica una afrenta nacional a los cretenses, incompatible con la situación adoptada en 1,5, es inevitable ver en el énfasis con que él ratifica el juicio citado un apóstrofe a los herejes, y sólo a ellos. A los herejes, marcados con este sello

42. Sobre esto y sobre la identificación del personaje, la verificación de la cita, la presencia de tal juicio relativo a los cretenses en otras obras, y sobre la bibliografía correspondiente, véase H.J. HOLTZMANN; DIBELIUS - CONZELMANN; además E. RIVERSO; G.G. FINDLAY, *The Reproach;* L. LEMME; R. HARRIS, *The Cretans;* id., *A Further Note.*

cretense, se los debe tratar, como es lógico, con severidad, sin contemplaciones *(apotomos)*, pues todavía existe la posibilidad de que mediante el regreso a la sana doctrina «recobren la salud»[43]. Se trata, pues, de enfermos. Los v. 13-14 son uno de los pocos pasajes que cuentan con la posibilidad real de que los herejes se conviertan (cf. 2Tim 2,25s).

El camino que han de seguir para «recobrar la salud» los **14**
debe llevar ante todo a abandonar las ideas heréticas. Deben empezar por rechazar todo eso, como preventivamente se exige al ministro de la Iglesia y en general a todo cristiano[44]. Su situación se describe como el polo opuesto al ideal de la ortodoxia cristiana. Hacen causa común con gentes «que se vuelven de espaldas a la verdad», abandonando el sitio donde podrían llegar al «conocimiento de la verdad» (cf. 1Tim 2,4). Están apegados a «mitos judíos»[45] en vez de estarlo a la verdad[46], a preceptos e invenciones de hombres[47] en vez de procurar la realización de los designios salvadores de Dios (1Tim 1,4).

Pero con esto se ha obrado entre tanto un cambio de perspectiva: de los seductores del v. 10 se ha pasado a hablar de los seducidos. El lenguaje impreciso con que el autor se refiere a diferentes clases de personas en los v. 10-14, y al cual H.J. Holtzmann presta demasiada atención[48], se explica simplemente por el poco cuidado con que el autor escoge las expresiones. Sin mayor preocupación por la exactitud de los términos habla unas veces de los herejes responsables, y otras de los que han sucumbido a sus insidias y son más bien dignos de lástima. Acerca del aspecto judío de la herejía, véase v. 10; 3,9; 1Tim 1,7 y la introducción 2, c, p. 332ss.

El v. 15 se refiere de nuevo a los «preceptos *(entolai)* de **15**
hombres» del versículo anterior, precisándolos indirectamente: la réplica da a comprender que se pensaba ante todo en prescripciones relativas a la pureza, quizá las mismas mencionadas

43. Cf. 2,2; excursus a 1Tim 1,10: *La sana doctrina.*
44. 1Tim 1,4; 4,7; 6,20; 2Tim 2,16 21.
45. Cf. comentario a 1Tim 1,4.
46. Cf. comentario a 2Tim 4,4.
47. Cf. comentario al v. 15.
48. Véase el comentario de H.J. HOLTZMANN al v. 14.

y reprobadas en 1Tim 4,3-5. Así se caracterizan como difamación del matrimonio y de determinados alimentos, en una palabra, como atentado contra la creación, que, siendo obra de Dios, es buena y santa. La polémica, en consecuencia, va dirigida también aquí no contra el cumplimiento de preceptos mosaicos, inspirados en un excesivo apego a la ley (desviación judeocristiana), sino contra tendencias ascéticas encratitas orientadas por razones típicamente gnósticas. Esta herejía gnóstica presenta, es verdad, un inconfundible rasgo judío, pero se trata, con todo, de una tendencia autónoma; sus prácticas de pureza son quizá en parte (preceptos alimenticios) de origen judío, pero entre tanto han llegado a convertirse en expresión no ya de obediencia a la ley mosaica, sino de protesta contra el creador [49].

En el proverbio «para los puros todo es puro» [50], que se refiere a las prescripciones sobre alimentos y a las prácticas de pureza, el concepto «puro» se ha de entender la primera vez en sentido ético, la segunda en sentido cultual [51]. La consigna es tal vez, en último término, eco de palabras de Jesús como las de Lc 11,41 [52], eco, por tanto, de la polémica de Jesús contra una práctica ritual que había perdido su sentido primitivo. En términos muy análogos se lee también en Rom 14,20 (cf. v. 14), como máxima que Pablo hace suya en la cuestión relativa al consumo de carnes anteriormente sacrificadas a los ídolos, práctica que en sí nada tiene de reprobable, pero que debe sin embargo restringirse en ocasiones, por consideración a las convicciones de los demás [53]. Aquí en la carta a Tito se proclama sin reservas la libertad del cristiano en materia de preceptos sobre alimentos y ritos, porque el objeto de la afirmación no es ahora (como en Pablo) un exceso de

49. Véase el comentario a 1Tim 4,3-5; introducción 2, *c*, p. 332ss.

50. Sobre la historia de su interpretación y uso, véase B. HAENSLER; J.C. PLUMPE.

51. Cf. 1Tim 4,4: «Todo cuanto Dios ha creado es bueno, y nada debe rechazarse».

52. Cf. 11,39; Mt 23,26; Mc 7,15.

53. Véanse, dentro del mismo contexto, la consigna «todo es permitido», aceptada en parte, y en parte también rechazada por Pablo: 1Cor 6,12; 10,23.

libertad entusiasta e inconsiderado, sino un rigorismo encratita, que degrada la obra de Dios. Además, no es posible aceptar aquí como en Rom 14; 1Cor 8,10 la renuncia a ciertos alimentos, porque en la perspectiva de las cartas pastorales tal renuncia es ya en sí expresión de la herejía. La «mancha de conciencia de los débiles»[54] en 1Cor 8,7 es algo enteramente distinto a la de los herejes en nuestro pasaje.

Para los cristianos, los de «corazón puro»[55] y de «conciencia pura»[56] las cosas creadas nada tienen de impuro en sí: «Todo es puro». El menosprecio de la obra de Dios (matrimonio, alimentos) obedece en los herejes a un motivo propio, que es su propia impureza (moral) y su falta de fe, de las cuales nacen tales ideas y tales prácticas (cf. Rom 14,14*b*), haciendo rechazables las buenas criaturas de Dios (1Tim 4,4). Así, pues, la herejía en cuanto tal, dado lo que enseña y las conclusiones a que conduce, no puede menos de considerarse como pecado, inmoralidad, locura. Es ingratitud y ofensa de la creación, distintivo de gentes que no han llegado al reconocimiento de la verdad (1Tim 4,3s).

Reproche semejante al de este versículo se lee también 16
en 2Tim 3,5. La insistencia en la evidente contradicción entre el (recto) conocimiento de Dios que pretenden poseer los herejes y el desconocimiento de él en que de hecho se encuentran, es otro de los lugares comunes de la polémica antignóstica de tiempos tardíos. La oposición, sin embargo, no se establece en este caso, como suele hacerse, entre una evidente ignorancia y la pretendida «gnosis» (1Tim 6,20), sino entre ésta y la negación práctica de Dios en las «obras»; pero los dos aspectos se reducen en definitiva a uno mismo. En efecto, la herejía y la depravación moral son ya en las cartas pastorales dos casos inseparables. Las malas obras de los herejes se enumeran repetidas veces en las cartas a Timoteo (sobre todo en 2Tim 3,1-9).

Con una expresión excepcionalmente fuerte («abominables» u «horrendos») se señala la abyección moral de los herejes y

54. Rom 14,1s; 15,1; 1Cor 8,11.
55. 1Tim 1,5; 2Tim 2,22.
56. 1Tim 3,9; 2Tim 1,3.

la repugnancia que inspiran al autor. El elemento dominante en estos pasajes es indudablemente la intención parenética, pastoral: lo que caracteriza a la herejía y a sus secuaces debe mirarse con repugnancia. Descripción tan demoledora va dirigida, ante todo, contra los jefes y maestros de la herejía, para prevenir contra ellos, pues claramente se hace distinción entre tales elementos y aquellos otros, los adeptos, a quienes todavía es posible recuperar (v. 11.13s). Con éstos últimos, igual que con los ministros de la Iglesia y con los cristianos en general, conviene a veces usar un lenguaje suave, atrayente (cf. 2Tim 2,24-26), y otras —como por ejemplo aquí— llamarles seriamente la atención y hacerles sentir temor. La «rebeldía», tiene aquí el mismo alcance que en el v. 10.

La incapacidad para toda obra buena es otro ejemplo más de cómo el autor compendia en su descripción de la herejía todo lo opuesto al cristianismo ortodoxo. Las obras buenas son en las pastorales, particularmente en Tito, la síntesis de una auténtica vida cristiana. El rasgo no es, pues, casual. Mientras el hombre que se conserva puro de todo contacto con la herejía, es «apto para toda obra buena» (2Tim 2,21), y «el hombre de Dios está bien formado y bien pertrecho para toda obra buena» (2Tim 3,17), de los herejes hay que decir exactamente lo contrario; éstos son *adokimoi* (ineptos, incapaces) de dar tales pruebas. De ahí la gran insistencia con que se recomiendan en época de lucha contra la herejía las «obras buenas»[57]. Tanto por sus doctrinas como por su manera de vivir, los herejes representan exactamente el extremo opuesto al ideal cristiano.

---

57. 2,7.14: 3,1.8.14.

2. *Instrucciones relativas al orden en la Iglesia* 2,1-3,7

Obligaciones de los diversos estados 2,1-10

[1] Pero tú predica lo que es conforme a la sana doctrina:
[2] que los ancianos sean sobrios, dignos, ponderados, sanos en
la fe, en el amor, en la paciencia. [3] Lo mismo las ancianas:
que sean venerables en su comportamiento, lejos de la calum-
nia y de la embriaguez, maestras del bien, [4] para que enseñen
a las jóvenes a querer a sus maridos y a sus hijos, [5] y a ser
ponderadas, castas, dedicadas a su hogar, buenas, sumisas a
sus maridos, a fin de que no se hable mal de la palabra de Dios.
[6] Igualmente, a los jóvenes exhórtalos a que sean ponderados
[7] en todo, dándoles ejemplo tú mismo con obras buenas: inte-
gridad en la enseñanza, dignidad, [8] predicación sana inatacable,
para que así el contrario quede confundido por no tener nada
malo que decir de nosotros.
[9] Los esclavos, que obedezcan en todo a sus amos, y les
den satisfacción sin contradecirles; [10] que no les defrauden,
sino que les muestren verdadera y total fidelidad, para que
así siempre den lustre a la doctrina de Dios, nuestro Salvador.

Típica de todo el lenguaje de las cartas pastorales es la 1
antítesis («pero tú»). Con la descripción de la herejía y de su bajeza contrasta el cuadro ideal de la vida cristiana y del recto desempeño del ministerio. También en 2Tim 3,10; 4,5 el autor se vale de la fórmula «Pero tú» para pasar a hablar del aspecto positivo. Tema central de la predicación es, según él, ante todo la instrucción relativa a la conducta que deben observar los diversos estados en la Iglesia. Norma orientadora en esto es la «sana doctrina»[58], no «preceptos de hombres» (1,14).

Dentro del estilo de los catálogos generales de deberes[59], 2

58. Cf. excursus a 1Tim 1,10.

59. K. Weidinger 53.

en una instrucción a los diversos estados se especifican con cierta minuciosidad las exigencias prácticas del cristianismo que el autor se propone enseñar y respaldar con sus cartas. La instrucción presenta los mismos rasgos característicos de los pasajes correspondientes de 1Tim: en el lenguaje, fórmulas fijas, y en el contenido, conceptos generales que no siempre se acomodan a la clase de personas a que se dirigen, o a veces sólo convienen por casualidad [60]. Las normas específicamente cristianas son muy escasas, y en la mayor parte de los casos el vocabulario, tomado de la filosofía popular y de la ética general, no adquiere relación con la moral cristiana sino gracias al contexto de la carta (véase al «en efecto» del v. 11, con el cual se da base cristiana a los deberes anteriormente enumerados) [61].

La sobriedad, que en 1Tim 3,2.11 se exige al obispo y a la diaconisa, o mujer del diácono, es ahora (como allí lo es simbólicamente) una de las virtudes del anciano. La dignidad [62] y la ponderación [63] son virtudes no menos generales e indefinidas, y en las cartas pastorales aparecen como requisitos exigidos a diversos estados. El ser «sanos en la fe» es otra de las condiciones aplicables a todos, pero de sentido ya propiamente cristiano. La «paciencia» completa (quizá en vez de la esperanza), al lado de «la fe» y «el amor», la conocida trilogía [64], aunque en realidad la fe y el amor pueden completarse con cualquier otra virtud [65]. A la «sana doctrina» (v. 11) corresponde el «estar sano», característica de quien permanece fiel a ella (cf. 1,13).

3 «La exhortación a las ancianas se ocupa de cosas que cualquier cristiano lógicamente debe evitar» [66]. No se trata, sin embargo, de un caso aislado; es simplemente el estilo de los medios parenéticos de que el autor se sirve. Tampoco las

---

60. Véase el comentario a 1Tim 2,1-3,13; 5,1-6,2.
61. Cf. también A. Vögtle 237-239.
62. Cf. 1Tim 3,8.11.
63. Cf. 1Tim 3,2; Tit 1,8; 2,5.
64. K. Weidinger 53; A. Vögtle 173.
65. 1Tim 2,15; 4,12; 6,11; 2Tim 2,22.
66. K. Weidinger 53s.

condiciones impuestas al obispo son nada extraordinario[67]. El deseado «comportamiento» se ha de entender en sentido amplio (como en 1Tim 2,9; aunque allí se emplea otro término griego), y no se limita sólo a la manera de vestir o al porte exterior de las ancianas. El epíteto *hieroprepes*, traducido aquí por «venerable», implica cierta solemnidad, pero en todo caso no puede traducirse por «sacerdotal», ni interpretarse en tal sentido[68]. Conforme al estilo de 1Tim 2,10, significa simplemente el conjunto de virtudes distintivas de una mujer temerosa de Dios. Contra la «calumnia» se previene también a las mujeres de que habla 1Tim 3,11; es uno de los vicios propios de los «últimos días» (2Tim 3,3). La exhortación a las mujeres a no caer en la embriaguez es otro de los puntos que se explican por el poco cuidado, por la forma casi mecánica en que el autor aplica a grupos concretos de personas reglas éticas de valor general.

Las demás advertencias dan la impresión de ser un poco traídas por los cabellos. Precisamente se ha aducido este caso como ejemplo evidente de la vaguedad con que las cartas pastorales suelen enumerar las obligaciones de cada estado, simplemente apiladas, sin orden ni relación directa con el estado a que se aplican[69]. No se podría deducir, desde luego, que todas estas advertencias a las «ancianas» carecieran de fundamento, pero el carácter literario de estos modelos de deberes tampoco permiten determinar un motivo especial. La actividad docente de estas mujeres, de que se habla en seguida, no puede ser una función eclesiástica oficial (cf. 1Tim 2,12), sólo alude en general, como se ve por lo que sigue, al ejemplo que de palabra y de obra deben dar las mujeres ancianas a las jóvenes.

El comportamiento de las ancianas debe ser tal que, preci- 4
samente por el influjo que tienen a causa de su edad, lleven a las mujeres jóvenes a practicar las obligaciones propias de su estado, enumeradas ahora según un catálogo considerablemente más detallado y minucioso que los precedentes. La exhortación a amar a sus maridos y a sus hijos demuestra

67. Véase el comentario a 1Tim 3,2ss; Tit 1,6ss.
68. Como, p. ej. J. JEREMIAS; DIBELIUS - CONZELMANN.
69. Véanse, sin embargo, v. 4-5.9-10.

hasta qué punto el autor considera evidente que los distintos miembros de la comunidad sean casados; esta observación tiene especial importancia para la interpretación de 1Tim 3,2.12 y sobre todo de 1Tim 2,15 (cf. 5,14). En ninguna parte se habla de mujeres solteras ni de candidatos solteros al ministerio eclesiástico.

5 El amor al marido y a los hijos es en la antigüedad una de las primeras virtudes de la mujer y objeto de frecuentes alabanzas. Los demás rasgos mencionados son asimismo parte del espejo de virtudes de toda mujer casada; sólo que al final se colocan expresamente bajo la perspectiva del comportamiento cristiano (cf. infra). Nuevamente se recomienda la ponderación, como prácticamente se hace con cada estado (cf. v. 2). Castidad y dedicación a la casa es lo primero que se espera de la mujer; éstas son condiciones que impone todo marido, igual que la bondad y la sumisión, según corresponden al orden social de la época y al concepto corriente del matrimonio.

El término οἰκουργούς (dedicadas a su hogar), que fuera de este pasaje sólo se registra una vez en la literatura antigua (el verbo correspondiente se lee en 1*Clem* 1,3), tiene un sentido análogo, aunque más general que el de οἰκοδεσποτεῖν (llevar su casa como señora) de 1Tim 5,14. Conforme a la mentalidad de su tiempo, el autor recalca que el sitio propio de la mujer joven es su casa, no la publicidad; su virtud característica es la entrega a su hogar. La mujer antigua no puede imaginarse sino en su casa, entregada a sus tareas domésticas (no ociosa, perdiendo el tiempo en habladurías de casa en casa: 1Tim 5,13), recatada y preocupada de la virtud. Igual que el griego deseaba a su mujer οἰκουρός y οἰκουργός (pendiente de su hogar, hábil en las labores de la casa) [70], así el romano espera que sea *domiseda* (que permanece en casa), *domum servans* (que está siempre en casa y vela por ella) [71].

Como se ve, el autor no hace más que aplicar al comportamiento cristiano las obligaciones corrientes en el ideal de virtud de la sociedad antigua. De la mujer cristiana exige

70. Cf. A. Vögtle 239.

71. Véanse algunos ejemplos de inscripciones y de otros documentos de la literatura en H. Funke, JbAC 8-9 (1965-1966), Münster 1967, 185.

también en este aspecto la dedicación a su hogar y la habilidad en las labores de la casa[72], como cualquiera debía esperar de una buena mujer. El ideal de vida cristiana así concebido y formulado guarda especial relación con la actitud del adversario: «a fin de que no se hable mal de la palabra de Dios» (cf. v. 8.10). Respecto del carácter de testimonio que en concepto de las cartas pastorales tienen la vida cristiana, véase 1Tim 3,7; 6,1; sobre todo 1Tim 5,14. La parenesis se funda en el impacto que una vida cristiana produce en el público, y en lo que los infieles o los herejes puedan concluir de ella con respecto a la doctrina en sí. La vida ejemplar elimina la contradicción. Con una conducta que todos se vean obligados a reconocer, se pueden prevenir las objeciones. Esto, desde luego, presupone la sencilla convicción del autor de que la vida cristiana se desarrolla en conformidad con las categorías e ideales de este mundo[73].

Llama la atención el hecho de que en las dos exhortaciones que las pastorales dirigen a las jóvenes, al lado del ideal de completa entrega al hogar se recuerde también la repercusión de la conducta cristiana en el público (cf. 1Tim 5,14); es de suponer que en la parenesis usada por el autor tal recuerdo formaba parte de la instrucción destinada precisamente a esta clase de personas. Aquí como en el resto de las pastorales, la motivación y el contexto teológico es lo que confiere carácter cristiano a algo que en sí no pasaba de ser un ideal profano.

Frente a la exhortación a las mujeres, la instrucción a los 6
jóvenes es relativamente corta y general[74]. En efecto, sólo
se les recomienda «que sean ponderados en todo» (cf. v. 2),
lo que lleva a suponer como base un modelo de deberes para- 7
lelo al de los v. 4-5. La idea de un modelo ejemplar tiene en las cartas pastorales especial importancia y tiende un puente entre la ficticia situación epistolar y la exhortación, genéricamente válida, elaborada con dicha ficción. El modelo ejemplar en cuestión o bien es el que ofrece el propio Apóstol al destinatario (Timoteo y Tito), o bien el que todo ministro de la

72. 1Tim 5,14; Tit 2,5.
73. Véase al respecto el excursus a 1Tim 2,2: *Burguesía cristiana.*
74. Compárese 1Tim 2,8 con 2,9-15.

Iglesia y todo cristiano hallan en los mencionados colaboradores del Apóstol. Lo segundo parece ser aquí el caso, a juzgar por 1Tim 4,12. Esta idea lleva al autor a hacer una digresión, que va hasta el v. 9, o por lo menos hasta las últimas palabras del v. 8, donde se fija de nuevo la atención en el «contrario». Expresión y compendio de la autenticidad cristiana son una vez más las «obras buenas», fórmula que traduce un concepto ya bien conocido[75].

La insistencia en la ejemplaridad del destinatario de la carta da lugar aquí a una importante observación de carácter literario. Entre los distintos grupos mencionados, Tito es presentado como ejemplo precisamente de los jóvenes. Con toda razón J. Jeremias concluye de este texto que Tito era un «ministro joven». En el mismo sentido escribe A. Schlatter: «la tarea de llevar a los jóvenes a la sensatez corresponde ante todo a Tito, ya que él mismo se cuenta entre ellos y por su oficio debe ser su modelo». J. Freundorfer, 302, supone a propósito de 2,15b, y en atención al paralelismo con 1Tim 4,12, que Tito «igual que Timoteo... era todavía un joven»; también J. Jeremias da por supuesta en 2,15b la «juventud del predicador». En opinión de G. Holtz, Tito «en cuanto ministro joven... tienen la mayor responsabilidad frente a la generación de los jóvenes» (B.S. Easton se expresa en forma semejante). Desde el punto de vista de la edad, Tito se halla aquí en la misma situación de Timoteo en 1Tim 5,1s, siendo también en la Iglesia «hermano» de los hombres y de las mujeres jóvenes e «hijo» de los ancianos[76].

De Timoteo se dice expresamente que es aún joven, y se le hace una advertencia relacionada con esta circunstancia (1Tim 4,12); está además expuesto a las «pasiones de la juventud» (2Tim 2,22). Es, en una palabra, un joven en el sentido de las pastorales[77]. Pero lo curioso es que la misma situación se supone en Tito. También él es un joven en el servicio de la Iglesia. No se puede hablar aquí simplemente de una coincidencia ocasional de las circunstancias histórico-biográficas; se im-

75. Cf. comentario a 1,16*b;* 2Tim 2,21; 3,17.
76. Cf. también DIBELIUS - CONZELMANN.
77. Sobre las consecuencias prácticas de esta circunstancia, cf. 1Tim 4,12.

pone ver en ello un elemento más del estilo epistolar seudoepigráfico adoptado por el autor: el ministro eclesiástico destinatario de la carta es joven, así se llame Timoteo o Tito. El carácter literario de este detalle se confirma además por el hecho de que tanto en 1Tim 4,12 como en Tit 2,7 el dato está íntimamente relacionado con la ejemplaridad *(typos)* del personaje en cuestión, y en los cuatro pasajes en que aparece[78] tiene función parenética bien definida y cumple, por tanto, un determinado propósito de la carta.

Se puede afirmar, pues, con razón, que también este detalle, en apariencia tan auténtico y personal, es un recurso literario del autor, que tiene su razón de ser en la tipología del destinatario. Cuál haya sido la circunstancia concreta que llevó al autor a ocuparse precisamente de un ministerio eclesiástico joven, no obstante ser este caso la excepción (1Tim 4,12), sería imposible precisarlo. Quizá se oculte detrás de todo esto una típica crisis de autoridad surgida en su Iglesia con ocasión de algunos ministros jóvenes. La advertencia general de evitar todo desprecio del ministro (Tit 2,15), se pone en relación en 1Tim 4,12 con la juventud del presbítero, pero al mismo tiempo es curioso que en Tit 2,15 no se haga ya mención de la «juventud» de Tito ni se note interés por ponerla a salvo. Tales vacilaciones en sostener la situación adoptada inicialmente son, después de todo, frecuentes en el autor.

La enumeración concreta de los puntos en que Tito debe mostrarse ejemplar no se puede interpretar con seguridad en sus detalles. Inesperadamente se pasa de un ideal cristiano general a deberes específicos del jefe de comunidad. Imposible precisar si por «integridad» se entiende aquí la «ausencia de culpa», la «probidad» del predicador, o más bien la «pureza» de la doctrina; ambas interpretaciones son posibles. La «dignidad» alude en conjunto a los procedimientos que se han de usar en la predicación, en contraste con los de aquellos que «se introducen en las casas» (2Tim 3,6) y con el lenguaje desvergonzado y descabellado de los herejes. Las expresiones encierran en todo caso una antítesis. La doctrina «sana e

---

78. 1Tim 4,12; 5,1s; 2Tim 2,22; Tit 2,7.

8 inatacable» de la genuina predicación eclesiástica es exactamente el polo opuesto a la herejía. La predicación inatacable es ya en sí la respuesta más eficaz a la herejía. Unida a una vida irreprochable y ejemplar, priva al «contrario» de argumentos (cf. 1Pe 2,15) y tiene fuerza de testimonio [79]. A causa de este lenguaje, que presenta todos los rasgos de la polémica antiherética, el «contrario» es también la herejía, no «el gentil» [80].

9 A la agrupación por sexo y edad, con indicación de los respectivos deberes, sigue ahora una norma relativa a los esclavos, que seguramente forma parte del catálogo de deberes familiares aquí utilizado y que, en consecuencia, va desde el v. 1 hasta el v. 10. La norma no parece tener relación directa con la de 1Tim 6,1-2, con excepción del motivo aducido (no defraudar a sus amos y dar lustre a la doctrina), en el cual, sin embargo, la relación se limita al contenido, no a la formulación [81]. También esta parenesis a los esclavos encierra dos ideas: los esclavos cristianos deben ser para sus amos mejores esclavos ahora que cuando todavía eran paganos, y mediante un mejor servicio en su condición de esclavos deben redundar en honor de la doctrina, o, en otros términos, dar testimonio de su fe. Mas también aquí se echa de menos la correspondiente exhortación a los amos, que nunca faltan en las instrucciones a los esclavos conservadas en escritos más antiguos del Nuevo Testamento [82], aunque sí en las de tiempos posteriores, como en 1Pe 2,18ss.

En la forma más natural se hace de la figura del esclavo, tal como su amo lo desea, el «ideal cristiano del esclavo», igual que se traslada intacto al terreno cristiano el ideal del marido, de la mujer, del funcionario público, tal como lo concibe la ética burguesa y la práctica lo ha consagrado. Para imprimir carácter cristiano a tal parenesis, el autor se contenta aquí y en otros casos (p. ej. v. 5) con añadirle la idea del testimonio [83]. Testimonio de fe rinde todo el que cumple su

79. Cf. comentario al v. 5.
80. H.J. Holtzmann.
81. Véase al respecto H.W. Bartsch 144-159.
82. Col 4,1; Ef 6,9.
83. Cf. comentario a 1Tim 5,14.

deber en el estado que según las categorías reconocidas co-
rresponden a cada cual; los esclavos, por tanto, siendo sumisos,
complacientes, honrados, fieles. Πίστις tiene aquí, como en 10
1Tim 5,12, el sentido de «fidelidad», no de «fe»[84].

La gracia recibida de Dios, motivo del recto comportamiento del creyente ante el mundo 2,11-15

[11] En efecto, la gracia salvadora de Dios se ha manifestado a todos los hombres, [12] y por ella aprendemos a renunciar a la impiedad y a los deseos mundanos, y a vivir en este mundo con moderación, con justicia, con piedad, [13] mientras aguardamos, la bienaventurada esperanza y la aparición de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús, [14] el cual se entregó por nosotros, para rescatarnos de toda iniquidad y para purificarnos, haciendo de nosotros un pueblo que fuera su patrimonio, dedicado a obras buenas. [15] Habla de estas cosas, y exhorta y reprende con plena autoridad; y que nadie te menosprecie.

El modelo de vida expuesto en los v. 1-10, tan general, tan 11
pálidamente matizado de cristianismo, recibe ahora en los
principios evangélicos que siguen, introducidos por la expre-
sión «en efecto», su motivación teológica y su sello cristiano.
La forma de vida del cristiano dentro de su respectivo estado
se describe según las categorías de la ética helenística corrien-
te, pero se diferencia esencialmente del ideal profano por las
razones propias que las aspiraciones del cristiano hallan en la
conducta salvadora de Dios. El motivo y origen de la actitud
cristiana en el mundo es la «manifestación», la epifanía de la
gracia de Dios en Jesucristo[85]. La respuesta a tal manifestación
es la vida del cristiano, por trivial que aparezca en la descrip-

84. Respecto del título de «Salvador» aplicado a Dios, véase el excursus a 2Tim 1,10, y sobre la cuestión de la esclavitud en la época del Nuevo Testamento véase el excursus que precede a 1Tim 6,1.

85. Cf. 2Tim 1, 9s; Tit 3,4.

ción que de ella se hace tanto en los modelos de vida como en los catálogos de virtudes y de vicios. Es de notar, con todo, cómo aquí tampoco se dice que en «el diario trajín del cristiano» sea donde «se hace visible la gracia de Dios» (J. Jeremias). Al hablar de la «manifestación» de la gracia se quiere provocar la respuesta en la vida cristiana, de suerte que esta vida sea luego testimonio de la gracia recibida, sin que por esto se pueda decir que en sí misma adquiera carácter de «epifanía». En la predicación, en cambio, se obra una verdadera manifestación de la «palabra» de Dios (1,3), y en esta manifestación la conducta del cristiano puede participar indirectamente en cuanto signo. Aquí, en todo caso, se habla de la primera epifanía de Dios en Jesucristo (como en 2Tim 1,10), que desde luego se perpetúa y adquiere siempre nueva actualidad en la predicación (1,3) [86]. La gracia de Dios es «salvadora para todos los hombres». La universalidad de la salvación se afirma en las pastorales en tono marcadamente antignóstico, que le da el carácter de tesis lanzada contra la herejía [87].

12 La acción de la gracia de Dios se describe aquí como educación (en 3,4-7, en cambio, como justificación), entendiendo por tal una instrucción, que va produciendo en el hombre lo que le enseña como ideal [88]. La gracia es una fuerza que al comunicarse al hombre hace en él realidad lo que le propone. La función educadora de la gracia se cumple en definitiva a través del «conocimiento de la verdad» y de la «sana doctrina», dos realidades de las cuales las pastorales repiten a cada paso que no sólo exigen, sino que además producen hasta cierto punto la conducta que corresponde al cristiano. El autor no tiene el menor interés en teorizar sobre doctrina y teología; su interés es eminentemente práctico. Por eso al hablar de la gracia destaca lo que ésta obra en el hombre y puede presentar como resultado palpable, su educación.

Lo que la gracia de Dios realiza en el cristiano se ilustra negativa y positivamente: renuncia a la «impiedad» *(asebeia)*,

86. Cf. R. PESCH 29s.

87. Véase el comentario a 1Tim 2,4.

88. Respecto del concepto de educación implicado en la gracia, véase M. GIESE; W. JENTSCH, *Urchristliches Erziehungsdenken*, 1951, 182ss.

lo que significa tomar el camino de la «piedad *(eusebeia)*; renuncia a los «deseos mundanos», expresión que hace pensar en 1Jn 2,16 y en la cual el atributo «mundano» se ha admitido ya con sentido peyorativo, lo que contrasta con todo el resto de las pastorales, en las cuales, como lo demuestra la actitud positiva en lo restante del versículo, no se mira con desconfianza al mundo ni se condena lo mundano. Esta renuncia se considera ya cumplida, concretamente en el bautismo o, más en general, en la conversión, y en todo caso en la intervención eficaz de la gracia, cuyo efecto se prolonga en la educación [89].

El aspecto positivo de la acción de la gracia es «vivir en este mundo con moderación, con justicia, con piedad»; nuevamente se recurre aquí al vocabulario de la ética helenística, incluso a una enumeración de las virtudes cardinales griegas [90]. Mas también aquí es perfectamente claro que el autor habla en términos helenísticos, pero piensa y raciocina en forma genuinamente cristiana. En efecto, el esfuerzo del hombre por conquistar la virtud no es algo que se limita a la esfera humana, como entre los griegos, sino algo que por su significado, origen, fin, orientación y posibilidades deriva de la obra salvadora de Cristo, o sea, de la epifanía (manifestación) de Dios y de sus designios en la historia.

Pese al uso abundante que hacen de conceptos helenísticos, que saben seleccionar con habilidad excepcional, y pese a su mentalidad, orientada hacia una *burguesía cristiana* [91], las cartas pastorales se mantienen estrictamente dentro de la perspectiva cristiana en la manera de concebir a Dios, al mundo y al hombre; lo demuestra suficientemente el recurso tan natural al designio salvador «manifestado» en la historia (v. 11), designio al cual todo se debe. La vida toda del hombre se encuentra ahora dentro de la nueva perspectiva y bajo las exigencias de la «gracia manifestada» en Jesucristo, o sea, de la participación que Dios espontáneamente hizo de sí. La parenesis se apoya directamente en el *kerygma*, incluso en

89. Cf. J. Jeremias; A. Fridrichsen, *arneisthai im NT, besonders in den Pastoralbriefen:* «Coniectanea Neotestamentica» 6, 1942, 94s.

90. A. Vögtle 242, nota 22.

91. Cf. excursus a 1Tim 2,2.

aquellos pasajes en que se expresa a través de las normas de un ideal humano común y corriente. Su carácter propio e inconfundible se pone de manifiesto no en el contenido de tales normas en sí, sino en la nueva perspectiva en que considera al hombre y la vida humana, perspectiva que le fue fijada en forma incomparablemente nueva en Jesucristo.

Se ha propuesto distribuir las tres locuciones «con moderación, con justicia, con piedad entendiéndolas como aplicadas respectivamente a sí mismo, al prójimo y a Dios. La hipótesis no carece de todo fundamento, pero probablemente todos estos términos tienen sentido general[92]. La educación por la fe se entiende para la vida «en este mundo»[93]. Las pastorales ven todo lo que al presente se debe realizar o conseguir (por parte de los fieles como por parte de la Iglesia), como esencialmente transitorio. La «manifestación de la gracia»[94] no fue la única, fue sólo la primera epifanía. La perspectiva de una segunda[95] es muy actual en las pastorales, y de ella se ocupa luego el v. 13. Con la primera manifestación se inició la salvación, que ya es realidad (3,4-7), pero el tiempo presente todavía es una etapa transitoria, no «aquel día»[96]. La parenesis no lo pierde de vista, y por eso atribuye a la educación recibida ya a través de la gracia el mismo carácter transitorio que corresponde a la era presente, en la cual cada uno debe acreditarse. La primera manifestación ofrece al hombre el motivo y la posibilidad de portarse en tal forma que la vida presente, en vez de ser un falso «amor de este mundo» (2Tim 4,10), sea el «amor a su (segunda) aparición» (2Tim 4,8).

13 La vida en el mundo es, pues, para el cristiano nada más que un aguardar la «bienaventurada esperanza», como explica el v. 13. Este verbo «aguardamos» *(prosdekhomenoi)* se puede considerar como «término perteneciente al lenguaje de la epifanía»[97]. El adjetivo «bienaventurado», que fuera de aquí

92. En cuanto a la «piedad», véase el excursus a 1Tim 4,8.
93. Cf. 1Tim 6,17; 2Tim 4,10.
94. V. 11; 2Tim 1,10.
95. Cf. comentario a 1Tim 6,14.
96. 2Tim 1,12.18; 4,8.
97. E. Pax 241.

expresa su atributo divino[98], designa la esfera en que se mueve esta esperanza (Dibelius-Conzelmann), a menos que se haya de entender como «beatificante (del hombre)» (H.J. Holtzmann). El objeto de la esperanza no cae fuera, sino está incluido en la «epifanía» misma (cf. 1Tim 6,14). Tal es el sentido en que debe entenderse la «y» que une «la bienaventurada esperanza» y «la aparición». Lo que en último término aguardamos es la aparición, la epifanía, en la cual el objeto de la esperanza queda realizado plena y definitivamente. Es la aparición de la «gloria» de Dios, expresión que puede tener dos sentidos: aparición de Dios mismo («gloria» como sinónimo de Dios), o bien, aparición de Dios circundado de «gloria». Se trata, en todo caso, de un momento único, en contraposición con el período de educación, que es «la vida en este mundo» (v. 12).

Una cuestión a la cual hasta ahora no se ha dado solución satisfactoria es la que plantea el v. 13*b*, en que no se sabe si el texto quiere establecer distinción entre Dios (Padre) y Jesucristo, o si, por el contrario, llama a éste «el gran Dios»[99]. Es una dificultad semejante a la que por su contenido ofrece Rom 9,5. En favor de la unidad de sujeto (el gran Dios = Jesucristo) están el artículo definido, colocado al principio de toda la locución, y la frase relativa siguiente (v. 14), que no se refiere sino a Cristo; se puede aducir además la reunión que se hace de «Dios» y «Salvador» en otros pasajes (cf. exc. a 2Tim 1,10), lo que permitiría poder considerar aquí los dos términos como aposición a «Cristo Jesús», y, por último, el hecho de que en el resto de las cartas se habla sólo de la aparición de Cristo, no de Dios[100].

Los argumentos mencionados, es cierto, no carecen de peso,

---

98. 1Tim 1,11; 6,15.

99. Esta dificultad del texto original griego no se refleja en la traducción castellana. Nota del traductor.

100. Basados en estas razones, los siguientes autores son partidarios de referir «Dios» a Jesucristo: J. BELSER; P. SCHEPENS, B.S. EASTON; J. FREUNDORFER; E. PAX, 242; O. CULLMANN, *Die Christologie des NT*, Tubinga 1958, 322; J. SCHATTENMANN, *Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus*, Munich 1965, 24.

pero tampoco son decisivos[101]. Frente a ellos surge la grave dificultad de que sería ésta la única ocasión en que el título de «el gran Dios» se aplica a Jesucristo, dificultad que lleva a algunos autores[102] a rechazar la identificación y a suponer un doble sujeto. Según C. Spicq y otros, el título procedería del lenguaje de los LXX, pero pertenece también al vocabulario religioso griego, igual que a la terminología del judaísmo helenístico[103]. Como se ve, del origen de la locución no se puede llegar a ninguna conclusión segura.

H. Windisch[104], fundado en la cristología de las pastorales[105], después considera inverosímil que se llame a Cristo «el gran Dios». Para H.J. Holtzmann y Dibelius-Conzelmann, el problema no tiene por ahora solución. J. Schattenmann[106] aduce razones plausibles, en que atiende sobre todo a la forma de la expresión, para concluir que las palabras «de la gloria del gran Dios y» son una interpolación tardía. En la época patrística el *Ambrosiaster* (s. IV), y en tiempo más reciente Erasmo, son los únicos testimonios que se apartan de la tradición unánime según la cual Tit 2,13 ofrece una prueba clara de la divinidad de Jesucristo[107].

Aunque, estrictamente hablando, la discusión continúe abierta, dentro del contexto es suficientemente claro el sentido teológico de la expresión.

También las pastorales comparten la esperanza futura de la fe cristiana, que tiene los ojos fijos en la epifanía de Cristo, es decir, en la venida gloriosa de Dios. Todo gira en torno a ella, dado que, una vez realizada, toda la miseria actual, toda la humillación y poco lustre, todas las cruces y sufrimientos de la existencia cristiana y apostólica, en la cual recae el acento de 2Tim, se convertirán en magnificencia, en salvación patente a la vista de todos. Esta absoluta seguridad se

101. Cf. en detalle H.J. HOLTZMANN.
102. Como A. SCHLATTER; J. JEREMIAS y G. HOLTZ.
103. Ejemplos en DIBELIUS - CONZELMANN.
104. H. WINDISCH, 225-227.
105. Cf. el excursus *Cristología,* después 1Tim 3,16.
106. Ibid. 24.
107. Cf. P. SCHEPENS.

basa en la gracia ya manifestada, en la «bondad de Dios nuestro salvador y su amor a los hombres» (Tit 3,4), revelada ya en «Cristo Jesús hombre», «el único mediador» (1Tim 2,5). Así, pues, en esta perícopa v. 11-14, que pretende motivar las instrucciones para la vida en el mundo (v. 1-10), la existencia presente del cristiano y de la Iglesia está enmarcada entre el pasado y el futuro de la aparición de Dios (o de Cristo). A éste corresponde el aguardar la bienaventurada esperanza [108].

La forma en que la gracia apareció, es decir, las circuns- 14
tancias en que sucedió la primera epifanía de Cristo, señala el carácter velado que ostenta la salvación al presente: la entrega de sí mismo [109] fue el camino elegido por el mediador (1Tim 2,5), y es también en principio el camino de todo cristiano (cf. 2Tim 2,11-13). Objeto directo de la afirmación es, desde luego, la intención y el «fruto» del sacrificio expiatorio de Cristo («se entregó por nosotros»), la importancia de su muerte desde el punto de vista de su efecto liberador y salvador. El autor emplea en este contexto [110] conceptos «que ilustran con la imagen del precio de rescate la redención de los fieles en cuanto efecto de la muerte de Cristo» (H.J. Holzmann). Este hecho y su consecuencia inmediata (purificación, haciendo de nosotros un pueblo que sea patrimonio de Dios, o de Cristo) se expresa en locuciones propias del AT [111].

Solemnemente se recuerda lo sucedido en el pasado, para motivar la parenesis. La acción de Dios exige una respuesta del hombre. Un pueblo que Cristo escogió para propiedad suya, debe ser consciente de su elección y vivir en consecuencia; debe estar «dedicado a obras buenas», para usar de nuevo una expresión típica de la ascesis griega. En las «obras buenas» se concentra y se hace palpable el progreso que de hecho se realice en el cristiano [112]; a cada paso se determina en qué consisten (p. ej. 1Tim 5,10). Las pastorales quieren señalar la manera práctica de proceder con éxito en esta situación a

---

108. Cf. E. Abbot; *Anonymus*.
109. Cf. comentario a 1Tim 2,6.
110. Como Pablo en Rom 3,24; 1Cor 1,30; 6,20; 7,23; Gál 3,13.
111. Ez 37,23; Sal 130,8; Éx 19,5; Dt 7,6; 14,2; 2Sam 7,23; cf. 1Pe 2,9s.
112. 2Tim 2,21; 3,17; Tit 2,7; 3,1.

la Iglesia en conjunto, a sus jefes responsables y a cada fiel en particular [113].

Sobre el carácter cultual de la terminología teológica y soteriológica empleada en el solemne lenguaje de estos versículos 11-13, y sobre la difusión que tal terminología había alcanzado en el mundo helenístico y judeohelenístico, véase el excursus en DIBELIUS - CONZELMANN, 108-110. Preciso es notar además que este pasaje, igual que 3,4-7, presenta un lenguaje que se aparta bastante del de Pablo y es menos original, y un estilo diverso. La diferencia no se reduce a un determinado número de términos nuevos; es la «atmósfera» kerigmática lo que difiere. Y este hecho resulta un problema especialmente difícil de explicar dentro de la hipótesis de la autenticidad paulina de las cartas: «precisamente en sus últimos años Pablo se habría despojado de su lenguaje original para adoptar expresiones más profanas, y esto tratándose de conceptos que son básicos en su teología» [114]. La enorme distancia que separa a las pastorales de las genuinas cartas paulinas [115], imposible de explicar como consecuencia de un progreso en el pensamiento y lenguaje del Apóstol, aparece aquí con particular evidencia.

Con una breve instrucción estereotipada se resume y concluye lo dicho hasta aquí (v. 1-14) y se hace la transición a la perícopa siguiente. Es costumbre de las pastorales presentar como disposiciones terminantes de las cartas las normas y consignas que se quieren impartir, haciendo de ellas la base de la predicación oficial de aquel a quien se señala como destinatario. Suma importancia se da a la autoridad y plenos poderes de quien ejerce el ministerio eclesiástico. La palabra de éste es para la comunidad no sólo orientación; es mandato que exige cumplimiento estricto.

El respaldo al jefe de la comunidad y la prevención contra el menosprecio de la autoridad eclesiástica son quizá elemento

---

113. Acerca de los v. 11-14 véase en la bibliografía: A. KLÖPPER, *Zur Soteriologie* 79-85; J.M. BOVER, VD 2 (1922), 10-14; U. HOLZMEISTER, VD 11 (1931), 353-356; T. VARGHA; F. OGARA; E. PAX 238-243; J. SCHATTENMANN, *Studien zum neutestl. Prosahymnus*, Munich 1965, 23-25; R. PESCH.

114. DIBELIUS - CONZELMANN 110.

115. Demostrada en la introducción 2, *e.f*, p.

fijo en toda parenesis a la comunidad y en las normas de organización de la Iglesia en general, pues aparecen también en 1Tim 4,12 (cf. 1Cor 16,11). Se advierte, sin embargo, como divergencia, el hecho de que no se aduce aquí una razón concreta, como lo es allí la juventud del destinatario, si bien se puede pensar, con base en 2,6-7, que esta advertencia indirecta a la comunidad presupone la juventud de Tito [115a]. Se trata de una palabra dirigida no al obispo (J. Belser), sino a la comunidad.

Exhortación para todos los fieles
3,1-7

[1] *Recuérdales que vivan sumisos a los poderes y autoridades, que ejecuten sus mandatos y estén dispuestos para toda obra buena,* [2] *que no injurien a nadie, ni sean pendencieros, sino amables, dando prueba cabal de mansedumbre ante todo el mundo.* [3] *Porque hubo un tiempo en que también nosotros éramos insensatos, desobedecíamos, nos extraviábamos, servíamos a deseos y placeres diversos, pasábamos nuestra vida entre malicia y envidia, odiados y odiándonos recíprocamente.* [4] *Pero el día en que apareció la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres,* [5] *no nos salvó por las obras de justicia que hubiéramos realizado nosotros, sino, según su misericordia, por el baño regenerador y renovador del Espíritu Santo,* [6] *que él derramó abundantemente sobre nosotros por medio de Jesucristo, nuestro Salvador,* [7] *para que, justificados por su gracia, seamos herederos conforme a la esperanza de una vida eterna.*

En fórmulas muy generales se mencionan brevemente de- 1
beres fundamentales. Queda la impresión de que se trata solamente de insistir en exigencias que se suponen sabidas de todos. La lealtad al poder civil es aquí cosa evidente [116]. Obediencia y sumisión como requisito para las buenas relaciones mutuas [117],

115a. Véanse los comentarios a 1Tim 4,12; Tit 2,7.

116. Véanse al respecto Rom 13, 1-7; 1Pe 2, 13s; 1Tim 2,2.

117. 1,6; 2,5; 2Tim 3,2.

para una actitud conveniente frente a Dios y a su palabra, y por consiguiente frente a la predicación de la Iglesia[118], son tema predilecto del autor. La exhortación a estar «dispuestos para toda obra buena» no se relaciona ya con la sujeción a los poderes civiles; señala la meta de toda vida cristiana[119], llamando luego la atención en el versículo siguiente sobre un aspecto que en el caso es decisivo.

2 La actitud pacífica y benévola de los cristianos para con «todo el mundo», pero especialmente para con los herejes (2Tim 2,24-26), es para el autor de suma importancia en relación con el carácter de signo y de testimonio que corresponde a los fieles y a la Iglesia[120]. La actitud exigida equivale a una absoluta renuncia a toda violencia y a toda venganza en el contacto diario con otras personas. Al parecer se alude con esto a roces con ambientes no cristianos, muchas veces prevenidos contra la Iglesia, y al mismo tiempo a las incesantes dificultades con los herejes en las diversas comunidades; a los particulares se los previene además en relación con las incontables enemistades que suelen surgir en el trato diario con los demás. No ser «pendenciero, sino amable» se exige también al obispo, en los mismos términos y para una situación igual (1Tim 3,3).

Toda la perícopa es en su estructura muy semejante a 2,1-14. También aquí se hace primero una serie de exhortaciones y se aducen luego, en un desarrollo que arranca del pasado y en lenguaje solemne, casi en un himno, los motivos en que se fundan. El contraste entre la situación de miseria espiritual de otros tiempos y la era actual de salvación subraya y da mayor fuerza a la motivación. El lazo de unión entre la parte parenética y la teología se establece asimismo mediante un significado «porque» (v. 3). Es de observar, sin embargo, que la correspondencia entre el don salvador de Dios y la actitud exigida al hombre se considera aquí no simplemente bajo el punto de vista de exigencia y respuesta, sino en relación aún más estrecha: la parenesis de los v. 1-2 pone deci-

118. 1,10; cf. 3,3.
119. Cf. 2Tim 3,17; Tit 3,8.
120. Véanse los comentarios a 1Tim 5,14; cf. 1Tim 3,7; 6,1; Tit 2,5.8-10.

didamente el acento en la actitud frente a los demás hombres, en la bondad, en la mansedumbre, es decir, en una actitud considerada, respetuosa, amable; todo dominado por la idea de que la vida y la conducta del cristiano deben ser semejantes al proceder de Dios con los hombres, para que así su obra halle respuesta en el hombre y al mismo tiempo se haga palpable su bondad y su interés por el hombre.

El «porque» debe entenderse, en consecuencia, como tér- 3
mino de transición entre la exigencia hecha y la razón teológica en que se funda, que es la historia misma de la salvación. Se refiere, pues, a todo el texto siguiente (v. 3-7). El hilo del pensamiento es el siguiente: la vida del cristiano en el mundo, particularmente su actitud y manera de proceder en el trato diario con los demás, es la respuesta al amor de que Dios ha dado prueba y que los fieles experimentaron en sí cuando, todavía alejados de Dios y sumidos en el error, llevaban una vida indigna, entregados a la corrupción y al odio recíproco. Así, pues, es en resumen la afirmación de estos versículos: Dios se sintió movido a compasión y decidió salvar a los hombres cuando éstos, dada la magnitud de sus pecados y su situación desesperada, no tenían el menos derecho a esperar salvación (cf. Rom 5,6). Dios fue el autor de este cambio admirable que los creyentes han experimentado en sí mismos y al cual tratan ahora de corresponder con gratitud mediante su propia conducta.

La sombría descripción del pasado anterior a Jesucristo y a la fe tiene, pues, una doble función. De una parte interpreta como punto de contraste la afirmación del hecho redentor de los v. 4-7, y de otra contribuye, junto con tal afirmación, a motivar la parenesis de los v. 1-2: el cristiano, que siendo culpable experimentó en sí el amor divino, debe a su vez dar pruebas de bondad, mansedumbre y amor para con todos los hombres, y no sólo para con aquellos hacia quienes está especialmente obligado. En el ambiente propio de las pastorales la expresión «todos los hombres» (v. 2) significa que en este amor se ha de incluir a los no cristianos, a los herejes y a los enemigos, no menos que a los pecadores y a los miembros de la comunidad que han caído en la apostasía. Motivo central

y criterio en que se ha de inspirar la conducta del cristiano para con los demás es, por consiguiente, no la actitud de éstos, sino tan sólo el proceder de Dios, o, en otros términos, la «bondad de Dios y su amor por la humanidad» (v. 4), que no se funda en obras o condiciones previas (v. 5). La universalidad de la gracia salvadora de Dios [121] impone a la fe el deber de responder con el amor a todos los hombres.

La lista de vicios y pecados del v. 3 (análoga a Rom 1,29 por el contenido, no por la forma) [122] da la impresión de querer despertar comprensión hacia los paganos, los herejes y los pecadores. La exigencia de amar a todos los hombres se funda en el recuerdo del propio estado de perdición que caracterizaba al cristiano antes de su conversión, estado que no impidió a Dios compadecerse de él; el cristiano no tiene, pues, motivo para considerarse superior, sino, por el contrario, la obligación de portarse con los demás conforme al amor de Dios, gratuito, incondicional, de que él mismo ha sido objeto. De ahí el tono oscuro en que se describe la vida de los cristianos antes de su conversión, que sería aún su vida actual si Dios no los hubiera salvado (v. 5). Tal descripción se mantiene en la misma línea de las numerosas parenesis de las cartas pastorales y, como ellas, tiende ante todo a insistir en que la nueva conducta, la que corresponde a la salvación, es un imperativo para todo cristiano. El pensamiento es genuinamente paulino [123]. La contraposición entre la situación de otros tiempos y la actual es uno de los elementos más usuales y eficaces de la primera predicación cristiana; la venida de Jesús o, más exactamente, la conversión a la fe (o el bautismo: v. 5), es la línea divisoria entre las dos épocas. La fe no pierde nunca de vista la posibilidad contraria, la infidelidad, que ahora se reconoce como un estado de desdicha, digno de compasión.

El pasado, la situación anterior a la fe, se describe ante todo como insensatez, ignorancia y error, que son el «distintivo de la vida sin Dios» [124] en cuanto carecen del «conoci-

121. 1Tim 2,6; Tit 2,11.
122. A. Vögtle, 34-35.44-45.
123. Cf. p. ej. Rom 6,17s; 1Cor 6,9-11.
124. A. Vögtle 232.

miento de la verdad» (1Tim 2,4, etc.) y de la «sana doctrina»[125], únicos compañeros de la «piedad» y la conducta recta. La situación de los sin Dios se equipara, pues, a la de los herejes (p. ej. 2Tim 3,13), que, como aquéllos, se caracterizan también por la «desobediencia»[126].

En la presentación de la herejía se evoca siempre la opción por la fe; la simultaneidad de ambas formas de vida hacen ver al cristiano su propio camino, que no debe olvidar en su comportamiento con los demás (v. 2).

La idea de ser esclavo de las pasiones es también esencialmente paulina y aparece asimismo en Rom 6,17, dentro de un contexto muy semejante[127]. En cambio, la reunión de los conceptos «deseos» *(epithymiai)* y «placeres» *(hedonai)* es más bien consecuencia de la terminología del catálogo de vicios tomado de la filosofía popular, ya que este binomio «es corriente desde tiempos inmemoriales en el mundo griego como una especie de palabra alada»; designa aquí el «contenido vital de una existencia irredenta» y es «rasgo distintivo de la actitud opuesta a la vida cristiana»[128]. Los demás términos presentan claramente esta existencia como desdichada lejanía de Dios y desesperante enemistad de los hombres entre sí. El contraste con el ahora, iniciado con la aparición de la bondad de Dios, es impresionante y da mayor fuerza a la afirmación del carácter gratuito de la justificación.

Los v. 4-7 se deben por tanto considerar dentro del es- 4
quema general enunciado en el v. 1. Su contenido, eminentemente teológico y soteriológico, está destinado a motivar la exhortación a relaciones mutuas dignas, en consonancia con el amor de Dios de que el cristiano ha sido objeto[129]. No es simple casualidad el que se empleen aquí los conceptos «bondad» y «amor a los hombres» (y no, por ejemplo, «gracia»: 2,11) para describir la aparición de Dios en el mundo[130]. En

125. Cf. excursus a 1Tim 1,10.
126. 2Tim 3,2; cf. comentario al v. 1.
127. Cf. p. ej. Rom 6,6.12.16.
128. A. Vögtle 210s.
129. Cf. comentario al v. 2 y 1Tim 2,6.
130. Cf. K. Sullivan.

sí son ya alusión directa a la reciprocidad en el trato cristiano, ya que señalan como base de las relaciones humanas entre los fieles «una nueva obligación y una nueva gracia» (J. Freundorfer).

En este contexto parenético, en que el proceder de Dios es presentado como modelo ideal que imitar (comparable a Mt 5,48), el «amor a los hombres» *(philanthropia)* no designa precisamente la condescendencia del soberano para con el súbdito, sino el comportamiento ejemplar, ahora posible y obligatorio también para todo creyente[131]. El nuevo rumbo decisivo que tomó la historia de la salvación («pero el día en que...») debe tener por consecuencia un cambio igualmente decisivo en la conducta de quienes ahora poseen la fe. La aparición de que aquí se habla es propiamente la manifestación de Dios en Jesucristo, dada la consecuencia inmediata que se deduce para el lector. Las pastorales destacan a cada paso la relación directa entre los grandes principios teológicos y la práctica de la vida cristiana.

Para juzgar de la terminología aquí empleada, sin perder de vista su origen helenístico y sus particulares, véase el comentario a 2,14; sobre el concepto de «epifanía» en las pastorales, cf. 1Tim 6,14; sobre el atributo «Salvador», aplicado a Dios, véase el excurso a 2Tim 1,10. Por lo que toca a los v. 4-7, dado su estilo y la fórmula de ratificación: «He aquí una sentencia veraz» (v. 8) que les sigue inmediatamente, es indiscutible que el autor se vale aquí de material bien determinado, que en la catequesis ha adquirido ya forma fija (estilo en primera persona plural). Si, como veremos en seguida, se entrecruzan conceptos helenísticos con conceptos específicamente paulinos, se debe quizá a que el autor interpreta con mentalidad paulina las locuciones recibidas[132].

5 La salvación se realizó sin que el hombre hubiera hecho previamente nada de su parte, y tiene carácter absolutamente gratuito.

131. Acerca del concepto *philanthropia* en la literatura griega, véase R. Le Deaut; según C. Spicq, *La Philanthropie*, el autor reproduce la pluralidad de matices que el concepto tiene en el lenguaje profano.

132. Cf. J. Jeremias; Dibelius - Conzelmann.

En un pensamiento genuinamente paulino[133] se excluye aquí, como en 2Tim 1,9, tanto la redención por sí mismo como la justificación por las obras. Todo se debe a la misericordia de Dios[134]. La condición de «justicia», en que el hombre puede hacer obras de valor salvífico, no existe a menos que antes haya «sido justificado» por Dios (v. 7). Elementos paulinos han llegado a ser parte esencial de la tradición (paulina) dentro de la cual se hallan las cartas pastorales, tradición en que, por lo demás, predomina la imposición autoritativa sobre el contenido teológico. En la autoridad radica su fuerza. En sus elementos básicos, la tradición y la teología de las pastorales son desde luego genuinamente paulinas, pero en su formulación, igual que en su concepto de la vida del cristiano y de la vida de la Iglesia, reflejan además, sin dejar de ser directamente tributarias de Pablo, los rasgos nuevos de una época más avanzada[135].

La «misericordia» de Dios salvadora no es sólo una idea que se predica; es una realidad que se hace palpable en el bautismo, presentado como «baño regenerador»[136]. Esta misericordia obra, pues, como signo, y se participa de ella al entrar a formar parte de la Iglesia.

La descripción del bautismo es al mismo tiempo su interpretación: la misericordia de Dios es para los hombres «regeneración», que se realiza con este signo. El término «regeneración» *(palingenesia)* no se encuentra en el NT sino en Mt 19,28 (designa la renovación escatológica del mundo) y en este pasaje. Expresa lo que sucede en el bautismo. Su origen, con este sentido soteriológico, es difícil de determinar. Sólo se sabe que el concepto remonta a la idea estoica de una renovación del universo, en la cual tiene especial importancia; aquí en Tit 3,5 «debe explicarse como desarrollo cristiano de

133. Por ejemplo Rom 3,20; 4,2; 9,11; Gál 2,16; Ef 2,8s.

134. Cf. también W. Keuck.

135. Véase el capítulo respectivo en la introducción, p. 358s.

136. Contrario a esta idea, D.L. Norbie afirma: se piensa aquí en una purificación interna del pecado, efecto del nuevo nacimiento, y no se habla para nada del signo externo; del bautismo como «baño» se habla en todo caso en Ef 5,26.

una elaboración del concepto estoico hecha ya por los judíos»[137]. Otros, en cambio, reconociendo considerables diferencias de sentido con el concepto anteriormente mencionado, lo hacen derivar del lenguaje mistérico antiguo[138]. No es del todo seguro que derive de uno u otro de estos dos sentidos técnicos del término en el lenguaje propiamente filosófico o religioso, ya que también el lenguaje popular conoce el concepto indistintamente con los significados de restablecimiento, resurgimiento, renovación, y en los contextos más diversos, no exclusivamente religiosos[139].

La relación o paralelismo del concepto en Tit 3,5 con la idea de «renovación» (ἀνακαινώ σεως) refuerza la suposición de que aquí se trata de un término metafórico de significado no estrictamente técnico, y no de una categoría específica y exclusivamente religiosa tomada de otro terreno, tanto más que no era corriente en la terminología bautismal de los primeros tiempos cristianos (sólo en *1Clem* 9,4, y no precisamente para referirse al bautismo). La suposición no equivale, desde luego, a decir que el pensamiento de la regeneración o nuevo nacimiento carezca de punto de contacto o del influjo de otros campos; pero ni el sentido del pasaje ni la diversidad de conceptos antiguos relativos a la regeneración permiten afirmar nada más preciso desde el punto de vista histórico[140].

El concepto de regeneración da aquí al bautismo y a su eficacia salvadora una interpretación que no se puede determinar con seguridad desde el punto de vista de la historia de las religiones[141], pero que bajo el aspecto teológico es suficientemente clara. En efecto, mientras para una posible dependencia de terminología o de ideas extracristianas en el texto de Tit 3,5 existen escasos puntos de apoyo, son evidentes los puntos de

---

137. F. BÜCHSEL, ThWb I, 1933, 685ss.688; cf. J. JEREMIAS.

138. Por ejemplo DIBELIUS - CONZELMANN 111-113.

139. Véase al respecto J. DEY, 3-131.

140. Véase, además, en la bibliografía: P. GENNRICH, *Die Lehre von der Wiedergeburt* 1907; A. HARNACK, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche*, TU 42-43, Leipzig 1918, 97-143; V. JACONE; J. FREUNDORFER 305s; J.N. LINDEBOOM.

141. Véase J. DEY, l.c. 139-142.175s.

contacto entre el significado del término en cuestión y otros conceptos soteriológicos del NT, que es del caso mencionar aquí para orientar la interpretación, porque describen lo que en este punto piensa de sí mismo el cristianismo primitivo, es decir, la experiencia de fe en Cristo que se expresa en el concepto «regeneración», y lo describen en forma aclaradora el pasaje de Tito; los textos correspondientes son: Jn 3,3-8; Rom 6,4; 2Cor 5,17; Gál 6,15; Sant 1,18; 1Pe 1,3.23; 2,2; 1Jn 3,9 5,18.

Al mismo campo de ideas teológicas pertenece el concepto de «renovación», que se realiza en la esfera espiritual y sucede igualmente en el bautismo[142]. El pensamiento de la nueva creación[143] determina la imagen en ambos casos. Con esto se subraya además la exclusividad de la obra divina, ya que la salvación en cuanto regeneración y renovación espiritual no puede ser obra del hombre; es siempre, dentro de esta interpretación, un obsequio. El bautismo significa aquí, por tanto, aquel cambio total de rumbo que traza una línea divisoria entre el pasado y el presente, y del cual se viene hablando con interés parenético desde el v. 3.

«Derramar» el Espíritu Santo es una metáfora usada ya 6
en el AT[144], que en Act 2,17-18.33; 10,45 se presenta como profecía cumplida, partiendo del texto de Jl 3,1s. La metáfora en sí expresa ya la abundancia del don, que se subraya aquí todavía más. El don de Dios es rico y puede dispensar todo aquello que aquí se describe como salvación del hombre. Donde Dios obra —es la idea central— no hay deficiencia alguna. Cuando él dispensa salvación, lo hace plenamente.

La adición «sobre nosotros» precisa que no se quiere hablar de un acontecimiento transitorio como el de Act 2,1ss, sino de la participación del Espíritu aneja al bautismo y en la cual, más exactamente, se compendia todo lo sucedido en este sacramento. El acontecimiento del v. 6 no se puede separar

142. Sobre las diversas relaciones posibles de cada miembro de frase en los v. 4-7 desde el punto de vista lingüístico, véase ante todo J. Dey, 133-135.

143. Cf. 2Cor 5,17; Gál 6,15.

144. Jl 3,1s; Zac 12,10; Is 44,3; Ez 39,29.

del bautismo para entenderlo independientemente como «perfeccionamiento del regenerado en el bautismo... mediante el don del Espíritu Santo en el sacramento de la confirmación»[145]. El bautismo no se considera nunca, y mucho menos en este pasaje, como algo insuficiente, que deba ser completado con algo más y requiera una comunicación ulterior y más «abundante» del Espíritu. Es, por el contrario, la plenitud, la mayor expresión de la «misericordia» de Dios (v. 5). La idea central es la misma expresada con «el baño regenerador del Espíritu Santo».

Tratándose del bautismo era lógico que viniera a la mente la metáfora de «derramar el Espíritu», que, conforme al lenguaje del AT, se relaciona naturalmente con el pensamiento de la comunicación del Espíritu[146]. Con esto se pone de relieve una vez más la iniciativa exclusivamente divina y el carácter gratuito de la redención.

La abundante comunicación del Espíritu, o, en otros términos, la salvación, sucedió «por medio de Jesucristo», que en las pastorales es el «mediador» (1Tim 2,5) en el plan salvador de Dios (1Tim 1,4). Sin perjuicio de la soberanía divina, afirmada con énfasis en estos pasajes teológico-soteriológicos[147], el plan de salvación y el rumbo seguido por la revelación (la «epifanía» de la gracia y bondad de Dios: 2,11; 3,4) están indisolublemente ligados a Jesucristo, quien por eso recibe, como Dios mismo, el nombre de «Salvador»[148].

7 Al lado de la conciencia que las pastorales tienen del carácter presente de la salvación, la orientación al futuro es en ellas especialmente viva[149]. El carácter presente de la salvación se describe a su vez con una locución genuinamente paulina («justificados por su gracia»: cf. Rom 3,24); dado el contexto de este pasaje no hay razón alguna para dudar (como Dibelius - Conzelmann) de que tal locución se emplee aquí con el mismo sentido que tiene en Pablo. Un orden de sucesión de las diversas

145. J. Belser.
146. Cf. Rom 5,5; 1*Clem* 2,2; 46,6; *Bern* 1,3.
147. H. Windisch 225s.
148. Cf. excursus a 2Tim 1,10.
149. Cf. comentario a 1,2; 2,13.

fases (regeneración, renovación, comunicación del Espíritu, justificación, adquisición del derecho de herederos) es imposible de reconstruir con lógica. El lenguaje es kerygmático y no se preocupa de descender a tales detalles [150]. Justificación no es otra cosa que un término para expresar la misma realidad mencionada en los v. 4-7, en los cuales, pese al v. *5b*, no todo lo dicho se ha de localizar exactamente en el momento y en el acto del bautismo.

En un texto así no es de extrañar que más de un concepto admita diversas interpretaciones y se preste por tanto a discusión. Así, por ejemplo, «su gracia» se puede referir a Dios, al Espíritu Santo o a Jesucristo, siendo ésta última la posibilidad preferida. Discutible es asimismo la relación del v. 7 en cuanto proposición final con lo anterior (¿depende de «nos salvó» o de «derramó»?), si bien la opción por una u otra posibilidad no implica mayores consecuencias para la comprensión del sentido. La misma variedad de sentido admite, por último, el final del versículo, que sin hacer violenta a la gramática se puede traducir también por: «Herederos de la vida eterna, objeto de nuestra esperanza» [151]. Preferimos, sin embargo, la versión «seamos, herederos conforme a la esperanza de una vida eterna» porque es la que sugiere claramente la formulación misma del texto, no menos que la expresión «esperanza de una vida eterna» en 1,2, que parece ser ya fórmula trasladada intacta a nuestro versículo; por lo demás, aun sin la especificación «herederos de la vida eterna», es perfectamente claro cuál es el objeto de la herencia. Dado el carácter netamente paulino del participio «justificados por su gracia», se puede quizá suponer que, además del concepto de «regeneración» (v. 5), también entra aquí el pensamiento paulino de la filiación, evocando a su vez la idea de la herencia (cf. p. ej. Gál 4,7); el concepto «herederos» procedería así directamente de la teología y tradición paulinas, como otros tantos conceptos básicos de las cartas pastorales.

La conclusión de los v. 4-7 está propiamente en la fórmula

---

150. Cf. p. ej. H.J. HOLTZMANN.

151. J. JEREMIAS; cf. p. ej. H.J. HOLTZMANN; J. FREUNDORFER; J. DEY, 135.

del v. 8 (cf. infra), pese a que con ella se introduzcan las instrucciones finales de los v. 8-11. Para mayor comprensión recuérdese una vez más que los v. 4-7, con sus densas afirmaciones teológicas y soteriológicas, deben considerarse dentro del carácter que tienen de motivación de la parenesis de los v. 1-2, y que la conducta solidaria del cristiano se deduce como consecuencia inmediata de la experiencia de Dios y de su designio salvador [152].

3. *Exhortación final*
3,8-11

8 *He aquí una sentencia veraz, y quiero que tú afirmes esto con tesón: que los que han creído en Dios se comprometan a sobresalir en obras buenas. Esto es bueno y útil a los hombres.* 9 *Por el contrario, procura evitar especulaciones estúpidas y genealogías, riñas y polémicas en torno a la ley; carecen totalmente de utilidad y de sentido.* 10 *Al sectario, amonéstalo, primera y segunda vez, y después recházalo,* 11 *teniendo en cuenta que un individuo así ya se ha pervertido, y peca, estando ya condenado por sí mismo.*

8 Con la fórmula enfática «he aquí una sentencia veraz» [153], usada frecuentemente por el autor, se subraya la importancia y absoluta ortodoxia de lo afirmado anteriormente (v. 4-7). La fórmula da a entender al mismo tiempo que, como se vio ya por el esquema que el texto sigue y por su aspecto literario, allí se trataba de material recibido de la tradición catequética parenética [154].

Reproduciéndolas literalmente o aludiendo indirectamente a ellas, el autor se sirve a lo largo de toda la carta de tradiciones eclesiásticas entresacadas de la predicación, de la parenesis, de las normas de organización eclesiástica y de la po-

152. Cf. el comentario al v. 2. Véanse, además, en la bibliografía: A. Klöpper, *Zur Soteriologie*, 57-71; F. Ogara; J.M. Iruretagoyena.
153. Cf. excursus a 1Tim 1,15.
154. Cf. comentario al v. 4.

lémica antiherética. Pero el argumento decisivo es la plena ortodoxia de la enseñanza inculcada, ortodoxia que el autor garantiza en fuerza de su autoridad.

Como en el resto de las cartas, también aquí se da a la afirmación la forma de instrucción personal a Tito (a Timoteo, en las otras cartas). Deber del jefe de comunidad es convencer, con el peso de la autoridad que representa de que la enseñanza impartida a través de la predicación de la Iglesia es la genuina, y por tanto absolutamente digna de crédito; a él toca además demostrar que la certeza de la «sana doctrina» es el fundamento más seguro de la fe ortodoxa. Estas instrucciones en tono autoritario («quiero»)[155] constituyen el nexo de las pastorales entre sí y presentan lo dicho en éstas como ordenado directamente por él, eliminando así toda posibilidad de discusión sobre su valor. Es, en definitiva, todo lo que el autor se propone al dar a las cartas la forma de «cartas de Pablo».

La fuerza que la enseñanza adquiere al ser objeto de la predicación oficial de la Iglesia debe traducirse en resultados palpables: la fe se ha de mostrar mediante la práctica de una vida cristiana, sintetizada a su vez en la expresión «obras buenas»[156]. Más concretamente, la predicación no ha de contentarse sólo con exigir obediencia a las numerosas prescripciones aquí propuestas, sino debe lograr que cada cristiano se preocupe seriamente y pugna todo su interés en corresponder debidamente a las exigencias de la fe en Dios, tal como aparecen expuestas sobre todo en 3,1-7. Es evidente que la parenesis y el anuncio de la fe no buscan otra cosa que un cristianismo práctico, consciente y responsable. Bien se puede decir del contenido de la predicación que es «bueno y útil a los hombres», siendo éstos atributos corrientes en las pastorales para indicar la eficacia positiva de la fe y de la exhortación a ella[157]. Gramaticalmente la frase podría referirse también a las «buenas obras», por tanto a la condición del cristiano en sí.

La serie de últimas recomendaciones es característica de 9
las cartas pastorales, al presentar el testimonio de la doctrina

155. Cf. 1Tim 2,8; 5, 14.
156. Cf. 1Tim 5,25; 6,18; 2Tim 2,21; 3,17; Tit 2,7.14; 3,1.
157. Por ejemplo 2Tim 3,16 con relación al Antiguo Testamento.

verdadera y la consolidación de una buena conducta por parte de los cristianos (v. 8) como el medio más apropiado para combatir la herejía (cf. asimismo la antítesis «útil» v. 8 y «carente de utilidad» v. 9). Después que ya en 1,10-16 se trató el tema de la herejía, el autor se contenta ahora con caracterizarla como el polo opuesto al ideal del cristianismo ortodoxo y como su mayor amenaza. Tal caracterización no aporta nuevos detalles[158]. Se califica la herejía de «especulaciones estúpidas»[159] y de «genealogías» (cf. 1Tim 1,4), de «riñas» (1Tim 6,4) y «polémicas»[160] «en torno a la ley»[161]. Todo esto se debe «evitar» (como en 2Tim 2,16), porque (en contraste con la predicación de la Iglesia, es decir, con el cristianismo ortodoxo, que es «útil») «carece de utilidad» y es «estúpido»[162]. Enseñanza errónea y, en la práctica, esterilidad, aspectos puramente negativos: tales son los rasgos característicos de la herejía.

10 Descrita la herejía con la dureza acostumbrada, el autor añade una instrucción relativa al trato con los herejes mismos. Después de la minuciosa y solícita instrucción al respecto en 2Tim 2,23-26, en términos concisos se recomienda aquí entrar incluso en conversación con ellos. Al hereje se le ha de dar ocasión de que hable, pero si se muestra obstinado y se niega a convertirse al «reconocimiento de la verdad» (2Tim 2,25), debe ser rechazado (cf. 2Tim 2,23). Como, según parece, se trata aquí de medidas preventivas eficaces, el autor se refiere probablemente a la exclusión de la comunidad o, si el hereje se hallaba ya fuera, el estricto cuidado en no permitirle el contacto con ella.

El término «hereje» (αἱρετικὸς ἄνθρωπος) no tiene originalmente el sentido técnico con que se lo usó ya en la Iglesia primitiva, sino designa a quien es hábil en escoger o elegir algo. Pero en nuestro pasaje tiene ya sentido peyorativo e indica al sectario peligroso que siembra la discordia, según la

158. Cf. introducción 2, *c*, p. 332ss.
159. Cf. 1Tim 1,4; 6,4; 2Tim 2,23.
160. 2Tim 2,23; cf. 2,14; 1Tim 6,4.
161. Cf. 1Tim 1,8s; acerca del elemento de la herejía, véase Tit 1,14.
162. Cf. 2Tim 2,16; 1Tim 1,6.

descripción hecha en Rom 16-17. También el sustantivo «herejía» (αἵρεσις), no usado en las cartas pastorales, significa ante todo el acto de elegir, o bien el objeto elegido; de ahí pasó a significar una afirmación filosófica, luego una determinada escuela filosófica independiente, y, más en general, un partido, una tendencia doctrinal[163], y finalmente, ya entre los primeros cristianos, escisión y «herejía» en sentido técnico[164], igual que el adjetivo correspondiente aquí en Tit 3,10[165].

Con el rechazo del hereje obstinado (v. 10), el jefe de comunidad no hace sino ejecutar públicamente el juicio en que aquél por culpa propia ha incurrido ya. Se da, en efecto, el caso extremo de herejes a quienes ni usando de toda paciencia y prudencia es posible hacer entrar en razón (en 2,25s la afirmación es menos pesimista). Tal rompimiento definitivo con la ortodoxia y la comunidad eclesial equivale a extravío y pecado. La instrucción categórica de los v. 10-11 encierra además para el ministro eclesiástico la consigna de no «desperdiciar energías y celo en imposibles» (J. Freundorfer).) 11

4. *Últimos encargos y saludos*
3,12-15

[12] *Cuando yo te haya enviado a Artemas o a Tíquico, haz lo posible por venir pronto a verme en Nicópolis, porque he decidido pasar allí el invierno.* [13] *Prepara bien el viaje del abogado Zenas y de Apolo, para que nada les falte.* [14] *Que los nuestros aprendan a sobresalir en las obras buenas, para hacer frente a las necesidades apremiantes. Así no quedarán sin fruto.*
[15] *Saludos de todos los que me acompañan. Saluda a nuestros amigos en la fe. La gracia sea con todos vosotros.*

En forma que recuerda de cerca las noticias sobre la situación y las personas de 2Tim, la carta termina con algunos datos

163. Por lo que toca al NT, cf. Act 5,17; 15,5.14; 26,5; 28,22.
164. Cf. 1Cor 11,19; Gál 5,20; 2Pe 2,1.
165. Cf. H. SCHLIER, ThWb I, 1933, 181-183; E. MOUTSOULAS, *Studia Patristica* VII, 1 = TU 92, Berlín 1966, 362-371.

concretos y encargos [166]. También en estos datos, que a primera vista corresponden a un momento histórico preciso y son, sin embargo, elemento estilístico del arte epistolar pseudoepigráfico, se describen, según parece, algunas situaciones que para el autor son típicas y están destinadas a servir de ejemplo.

12 Así, el pasaje comienza con la invitación al destinatario a reunirse con el Apóstol, que concuerda literalmente con la de 2Tim 4,9 [167]. Los pasajes citados concuerdan también en la prontinud con que el destinatario debe cumplir el encargo, encarecida todavía más en 2Tim 4,9 por la situación de peligro en que allí se supone a Pablo: «Haz lo posible por venir a verme cuanto antes.» También aquí las instrucciones impartidas se presentan como uno de los motivos por los cuales se escribió la carta [168].

Aceptado el carácter ficticio de los datos y la seudonimidad de todo el escrito, carece de interés tratar de saber a cuál de tantas ciudades que llevan el nombre de Nicópolis se quiere referir el autor (generalmente se ha supuesto la Nicópolis situada en Epiro), ya que de ahí no se puede deducir ningún dato biográfico seguro relativo a Pablo. De los dos personajes mencionados, Artemas es desconocido fuera de aquí; Tíquico, en cambio, es mencionado en otros varios lugares [169].

13 Zenas es mencionado sólo aquí, y no es posible decir nada más concreto sobre su profesión de jurista. Él y Apolo se disponen a emprender un viaje [170], pero nada se precisa acerca de las funciones de ambos, seguramente eclesiásticas [171], ni acerca del objeto y meta del viaje. La recomendación de que se les provea de cuanto necesitan, se da como uno de los

---

166. Sobre el carácter peculiar y la función de tales pasajes en una carta ficticia, véase la observación previa a 2Tim 1,3-5.15-18; 4,9-18 y la introducción, p. 63s.

167. 2Tim 1,4; 4,21; cf. 1Tim 3,14

168. Sobre esto y sobre el estilo literario, véase el comentario a 2Tim 4,9.

169. Cf. comentario a 2Tim 4,12. Sobre los pormenores de los datos, aquí y en los versículos siguientes, pueden verse explicaciones más amplias en DIBELIUS - CONZELMANN 114-116

170. Cf. Act 18,24ss; 1Cor 1,12; 3,4ss 22; 4,6; 16, 12.

171. A. SCHLATTER: «evangelistas itinerantes».

motivos concretos a que obedece la carta[172], pero parece tener además una función propia: describe de antemano la situación ejemplar que sirve de modelo a la observación parenética siguiente.

El ejemplo de una conveniente provisión de cada cristiano 14
para la parte que ha de tomar en la predicación (v. 13) contiene claramente un llamamiento general a que en todas partes se proceda así en la práctica. Es deber de todos los cristianos mostrarse tales mediante un cristianismo práctico, y por tanto también en todo lo que se relacione con la vida de la Iglesia o de sus miembros, como es el proveer a otras personas de cuanto necesitan para hacer frente a las «necesidades apremiantes». Las cartas pastorales no buscan la realización del cristianismo en formas utópicas, sino en lo que a diario exige la vida social[173]. El autor lo expresa con su terminología estereotipada de las «obras buenas», con la cual exige lo que hasta cierto punto es ya evidente, pero motivado en razones teológicas muy conscientes y precisas (cf. p. ej. 3,1-7). Para él el cristianismo se realiza en la solución de las necesidades y situaciones prácticas, con lo cual el cristiano «no queda sin fruto». Mediante ideas que casi se podrían calificar de triviales, pero convincentes, ilustra él su tema del cristianismo práctico, para presentarlo en forma más variada al uso en la predicación, respaldado todo por la autoridad reconocida e inspirada de Pablo. La expresión «los nuestros» distingue a los fieles de los no cristianos, de los gentiles o herejes, e implica además cierto carácter familiar.

Como en 2Tim 4,19-21, las últimas palabras expresan sa- 15
ludos y el encargo de saludar a otras personas más, a quienes, sin embargo, no se menciona por su nombre, sino en términos que ponen de relieve un vivo sentido de comunión cristiana: «de todos los que me acompañan» y «a nuestros amigos en la fe». Es un concepto equivalente a «todos los hermanos» (2Tim 4,21). El amor mutuo entre los miembros de cada iglesia cristiana y el sentido de comunidad entre las diversas iglesias

---

172. Cf. A. Schlatter; J. Jeremias.
173. Cf. el excursus *La piedad,* después de 1Tim 4,8.

locales son elemento vital en los primeros tiempos de la Iglesia. Con la formulación de este versículo parece se alude además a la agrupación necesaria de los cristianos en torno a los jefes de comunidad («todos los que me acompañan») y al amor a ellos como a sus pastores («nuestros amigos en la fe»). Dos aspectos en que cristaliza toda la perspectiva pastoral de estas cartas [174].

---

174. Sobre la bendición final y el sentido del plural en ella usado, véase el comentario a 1Tim 6,21; 2Tim 4,22.

ÍNDICES

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

Rom

2 Cor

Gál

2 Tes

1 Tim

Tit

Flm

Heb

Sant

1 Pe

2 Pe

1 Jn

LITERATURA ANTIGUA Y CRISTIANA PRIMITIVA

ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE DE «EXCURSUS»